

IMMANUEL KANT

**OBSERVAÇÕES SOBRE O SENTIMENTO
DO BELO E DO SUBLIME**

ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS MENTAIS



Observações sobre o sentimento do belo
e do sublime

Ensaio sobre as doenças mentais

Immanuel Kant

Observações sobre o sentimento do belo
e do sublime

Ensaio sobre as doenças mentais

Immanuel Kant

Introdução, tradução e estudo de

Vinicius de Figueiredo

Editora Clandestina Ltda.



Editora Clandestina São Paulo, SP
e-mail: editora.clandestina@gmail.com
site: aclandestina.com.br

Corpo Editorial

Juliana Ferraci Martone
Luís Fernandes dos Santos Nascimento
Márcio Suzuki
Oliver Tolle
Vinicius de Figueiredo

Preparação e Revisão: Rodney Ferreira

Projeto Gráfico: Editora Clandestina Ltda.

Capa: Juliana Ferraci Martone

Imagem de capa: William Turner, *Sun Setting over a Lake*

T 651n

Kant, Immanuel (1724-1804)

Observações sobre o sentimento do belo e do sublime;

Ensaio sobre as doenças mentais / Immanuel Kant;

tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo. - São Paulo:

Editora Clandestina, 2018. p. 225.

ISBN 978-85-5666-009-1

1. Filosofia. 2. Estética.

1. Título

CDD: 190

Sumário

Nota do tradutor	7
Introdução	9
Observações sobre o sentimento do belo e do sublime	27
Primeira seção	29
Segunda seção	37
Terceira seção	69
Quarta seção	97
Ensaio sobre as doenças mentais	121
Estudo	145

Nota do tradutor

O leitor encontra aqui a tradução de dois textos de I. Kant, ambos publicados em 1764: as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e o *Ensaio sobre as doenças mentais*. As duas traduções, precedidas de uma “Introdução”, foram publicadas pela Editora Papirus em 1993 e 2000. O presente volume compõe-se da retomada do material publicado pela Papirus (nas duas edições hoje esgotadas), mais um “Estudo” ainda inédito: “Crítica da Aparência nas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*”. Esse estudo foi apresentado juntamente com a tradução dos dois textos de Kant como dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo (1993), sob orientação de José A. Giannotti. Tendo permanecido inédito, é agora publicado em sua versão original.

Na “Introdução”, assim como no “Estudo”, referimo-nos à paginação da primeira edição quer das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (doravante: *Observações*), quer do *Ensaio sobre as doenças mentais* (doravante: *Ensaio*), ambas publicadas originalmente em 1764 e reproduzidas em *Immanuel Kant Werkausgabe*, editada por W. Weischedel, Frankfurt am Main, 1968, vol. II. Essa foi a edição utilizada por nossa tradução, que se beneficiou amplamente das sugestões e críticas de Márcio Suzuki e Marco Giannotti, aos quais fica registrado aqui nosso agradecimento. A numeração entre barras no corpo do texto e a italiação de termos em português, principalmente na Quarta Seção das *Observações*, referem-se, também, à versão original da obra.

Introdução

Quando, em 1764, apareceram as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e o *Ensaio sobre as doenças mentais*, Kant completava 40 anos. Já então lecionava na Universidade de Königsberg, cidade onde nasceu e, como é costume lembrar, da qual nunca saiu. Por essa época, já era uma figura marcante para seus alunos, como também já dispunha de certo reconhecimento no meio universitário alemão.

O jovem Kant, como os demais estudantes de sua geração, formou-se em um ambiente que ainda buscava se acomodar diante do impacto causado pela obra de Leibniz. Desde 1747, data em que publicou um estudo sobre a importância da noção de força viva na mecânica, toda sua investigação de juventude nos situa no debate entre, de um lado, as diretrizes leibnizianas, di-

vulgadas na Alemanha por Wolff e Baumgarten, e, de outro, tendências externas que, oriundas da França ou Inglaterra, disputavam a proeminência no cenário filosófico europeu. O cartesianismo, mas, sobretudo, o impacto dos *Princípios* de Newton, exigiam dos herdeiros de Leibniz uma apropriação crítica de seu pensamento, capaz de contornar objeções e incongruências trazidas à baila pela repercussão da nova ciência física. Também o edifício especulativo prático encontrava-se abalado: a moral de Wolff, o principal sistematizador de Leibniz, via-se retificada por Baumgarten, e já encontrava duras críticas na figura de Crusius, sem mencionar o debate intenso travado na França pelos *philosophes* e, na Inglaterra, pelos moralistas escoceses diante da doutrina ética do século XVII.

Ao longo desses anos polêmicos, Kant foi sendo levado a desconfiar que as contradições aparentemente insolúveis da filosofia eram motivadas, na verdade, por questões mal resolvidas de método. Em 1762, num texto com o qual concorre a um prêmio da Academia de Ciências de Berlim – a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* –, afirma que o fim da disputa entre as seitas filosóficas depende do estabelecimento de um método sólido em metafísica, capaz de agregar a todos, como ocorrera no

campo da física com o surgimento da ciência experimental de Newton. Também em sua correspondência, o tema é comum: aos poucos, Kant vai se dando conta de que os erros que assolam a metafísica são, em certa medida, inevitáveis, pois resultavam de um encaminhamento equivocado, a partir do qual os filósofos insistiam em iniciar suas investigações. Muito embora durante os anos 60 Kant já se volte para a busca de um solo seguro, sobre o qual a metafísica poderia firmar as bases de sua edificação, será apenas em 1770 que se apresentarão as diretrizes básicas daquilo que, após mais outros onze anos de trabalho intensivo, encontraremos formulado na *Crítica da razão pura*.

Qual a importância das *Observações* e do *Ensaio sobre as doenças mentais* nesse desenvolvimento? Aparentemente, nenhuma. A abordagem antropológica que caracteriza esses dois textos não parece contribuir em nada para a emancipação progressiva de Kant diante do dogmatismo, e, particularmente, diante de Leibniz. A forma literária na qual são apresentados também reforça sua distância da imagem que nos acostumamos a fazer do “kantismo”: neles, Kant exercita um estilo solto e agradável, em absoluta oposição à escrita rude e complicada que marca seus escritos sistemáticos. Não por acaso, boa parte dos comentadores associa essa liber-

dade na exposição à inspiração de Kant nos escoceses – Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Burke – e em Rousseau, todos eles grandes escritores, cuja leitura teria seduzido Kant a ponto de procurar imitá-los. Porém, será pertinente resumir os resultados do impacto desses autores sobre Kant a um simples exercício de estilo?

Lembremo-nos de que, mesmo em relação a suas preocupações mais sublimes, o próprio Kant nunca deixou de reconhecer suas dívidas em relação a autores que, decididamente, não se encaixavam no “modo dedutivo de filosofar alemão” (expressão de E. Cassirer). Diz o anedotário que apenas duas vezes em sua vida adiantou a hora habitual (três da tarde, para sermos precisos) de seu passeio diário: uma vez, quando lhe chegou a encomenda do *Do contrato social*, de Rousseau, e outra, quando saiu à rua em busca de notícias sobre a Revolução Francesa. Verdade ou não, o fato é que Kant foi, antes de mais nada, um excelente leitor – e não somente de Rousseau, de quem já se afirmou ter sido o único discípulo no século XVIII, como, igualmente, da filosofia inglesa que lhe foi contemporânea. Não é ele o primeiro a confessar ter sido Hume quem o acordou do sono dogmático? Certamente, o “kantismo” não teria sido o que foi sem a familiaridade que Kant possuía com as preocupações de ordem moral, filosófica e epis-

temológica que perpassaram todo o século XVIII, e que, obviamente, não se reduziam às premissas do debate alemão. Por isso, é preciso resistir à leitura tradicional que subestima a potencialidade desses dois textos pelo simples fato de que não enunciam, de maneira explícita, questões de uma problemática que só irá aflorar com clareza para o próprio Kant mais de quinze anos depois da data de suas publicações.

Como primeiro prêmio dessa leitura de resistência, é possível aludir ao fato de que o caráter antropológico que marca tanto as *Observações* quanto o *Ensaio sobre as doenças mentais* é de extrema importância no quadro do criticismo que celebrizou nosso autor. Não nos esqueçamos de que, em primeira instância, a filosofia transcendental responderá a questões fundamentais de uma época muito precisa, qualificada pelo próprio Kant como a idade do Esclarecimento. Sem dúvida, esse movimento não é fruto de um só autor; porém, se Kant ocupa certa proeminência nele, a razão consiste justamente em ele ter conseguido agregar esforços paralelos, e, muitas vezes, contraditórios, a fim de dar conta de um núcleo central de problemas que, desde muito cedo, chamaram sua atenção. Dentre eles, veremos, encontra-se a reflexão que o move tanto nas *Observações* quanto no *Ensaio sobre as doenças mentais*.

Costumou-se ver na composição heterogênea das *Observações* um sinal de estilo, sem dúvida, mas, igualmente, de leviandade filosófica. O próprio Kant nos avisa, no primeiro parágrafo, que irá privilegiar o olhar do observador em relação ao do filósofo. As quatro seções nas quais se divide o texto versam sobre os mais variados assuntos, reforçando a impressão de arbitrariedade em abordá-los, o que, naturalmente, não condiz com a precisão analítica que se espera da filosofia.

Todavia, uma leitura mais atenta do texto revela certas escolhas conceituais que balizam essas observações de Kant. Logo de início, o texto realiza uma clivagem em duas instâncias de tudo o que nos apraz: de um lado, o prazer meramente sensível (por exemplo, quando dizemos que o vinho é agradável); de outro, o que é qualificado como sentimento refinado [*feines Gefühl*]. Essa noção é central ao longo do livro, pois, reportando ao refinamento os sentimentos do belo e do sublime, Kant os distingue daquilo que diz respeito apenas às sensações do indivíduo, restritas a seu âmbito privado. Com isso, vê-se autorizado a utilizar essas duas categorias estéticas a fim de proceder a uma descrição antropológica dos comportamentos humanos,

tipificados ora pela divisão dos quatro temperamentos (melancólico, sanguíneo, colérico e fleumático), ora pela oposição masculino/feminino, ora de acordo com as características coletivas que se revelam no espírito nacional dos povos.

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, portanto, há um princípio organizativo que perpassa as quatro seções das *Observações*. O caráter antropológico a que nos referimos, assim, qualifica-se como um tipo de investigação que se debruça sobre as implicações sociais contidas nas ações humanas. Lembremo-nos de que a sociologia é uma invenção do século XIX; no século XVIII, mais de um autor descobriu em categorias estéticas o expediente mais apropriado para tematizar as formas de sociabilidade que não apenas impregnavam a experiência cotidiana das sociedades europeias, como também eram relatadas por todos aqueles que, de uma ou de outra forma, participaram da gigantesca expansão comercial que fincava definitivamente suas amarras nos cinco continentes do globo.

No caso de Kant, e, particularmente, das *Observações*, isso é bastante claro: o par sublime/belo se configura nelas como uma espécie de oposição estruturante, que delimita graus de sociabilidade desde a mais absoluta solidão (o sublime terrível, ilustrado pelo sonho

de Carazan) à completa inserção na vida algo frívola dos salões. Por sua vez, essa etnologia dos comportamentos humanos, ainda que Kant procure manter-se fiel a seu estatuto descritivo, não é neutra: sublime e belo são, antes de qualquer outra coisa, categorias valorativas, das quais derivam modelos de expectativa e, inversamente, critérios de precaução contra condutas que não coadunem com o que é socialmente aceitável segundo os índices de aprovação estabelecidos por elas. Eis-nos aqui diante do primeiro elo de interesse entre as *Observações* e o contexto mais abrangente da filosofia de Kant: na descrição dos comportamentos humanos, o ideal de elegância, formulado conforme os parâmetros do refinamento, prefigura com nitidez a figura do homem esclarecido, que, mais tarde como aqui, caracteriza-se por uma conduta norteadas pela crítica. Guardadas as diferenças, as *Observações*, como aponta seu desfecho, já delineiam a antropologia do Esclarecimento, apropriando-se de duas ideias centrais do século XVIII, a educação e o cosmopolitismo: ambas se encontram aí articuladas, pela aposta de Kant na consolidação, tanto nas artes como nas ciências, do gosto do jovem cidadão do mundo [*Weltbürger*].

Essa argumentação tem por premissa o caráter eminentemente social do gosto. Por sua vez, com essa in-

flexão antropológica sinalizada pelo olhar do observador, a doutrina da moralidade anteriormente elaborada por Kant adquire um novo estatuto. Nas *Observações*, Kant aborda o que, já na tratadística escocesa, fora cunhado com a designação de sentimento moral [*moralisches Gefühl*]. O termo, que traduz o *moral sense* de Francis Hutcheson, é empregado primeiramente por Kant na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, redigida em 1762, mas publicada apenas 1764. Apesar de certa continuidade temática, a diferença de enfoque entre este texto e as *Observações* é fundamental. Com efeito, em 1762, o sentimento moral é evocado como solo dos princípios materiais da ideia de obrigação: “faze o bem, evita o mal”, longe de ser um imperativo vazio, torna-se operante justamente porque o sentimento moral faz cada um de nós capaz de vislumbrar, diante de cada circunstância particular, qual deva ser a ação que se ajusta ao princípio formal da obrigação. Nas *Observações*, o sentimento moral é, na maior parte das vezes, associado à conduta do homem justo, o que já assinala o privilégio da perspectiva antropológica em relação àquela da ética propriamente dita, que considera os homens como seres dotados de razão e de vontade, sem, porém, considerar as diferenças empíricas entre eles. Ora, nas *Ob-*

servações, interessa justamente a especificidade da ação honesta em relação às outras modalidades de conduta, que interagem com o homem justo.

Com isso, Kant passa do plano da ética propriamente dita, circunscrita ao plano individual do agente em seu vínculo com o imperativo do dever, àquele da cultura, meio no qual se desenvolve o gosto. A meta passa a ser a descrição do que resulta de aparente em nossas condutas e, não por acaso, o gosto do homem justo, orientado exclusivamente por princípios, terá suas idiossincrasias denunciadas. Kant chega mesmo a afirmar que, para o bem público, é vantajoso constituírem minoria aqueles que se guiam com base nos princípios da justiça, visto frequentemente errarem em suas boas intenções, provocando aí consequências estarrecedoras.

Não que Kant tenha se tornado um revisionista de sua própria doutrina ética, estabelecida em suas diretrizes básicas em 1762; trata-se tão-somente de uma manobra típica de Kant, pela qual o enfoque sobre algo dá lugar a outra abordagem possível. Desta feita, a doutrina da virtude elaborada em 1762 se vê subordinada a uma crítica da cultura – como dissemos, norteadas pelas variações que o sentimento refinado assume na multiplicidade de formas das interações humanas.

A suspensão temporária da perspectiva ética pro-

priamente dita tem, portanto, um nobre motivo: o de favorecer a descrição empírica de nossas condutas. Essa descrição não é imediata, e tem seus pressupostos próprios. Faz-se necessário, antes de mais nada, aceder a um ponto de vista capaz de captar “o grande quadro de toda natureza humana” (*Observações*, A 45). Apenas aí o observador ganha a imparcialidade diante dos engajamentos terrenos, tomando-se capaz de vislumbrar, na multiplicidade de condutas humanas, o vetor que lhes confere uma unidade francamente positiva. A sentença proferida no quadro desse providencialismo é otimista: mesmo o egoísta moral (na terminologia dos temperamentos, o colérico) será bem-vindo, visto praticar boas ações a fim de obter a estima alheia, única meta (certamente, amoral) de seu comportamento. Assistimos, assim, a uma curiosa inversão: a figura do ambicioso, que, no *Leviatã* de Hobbes, transformava o estado de natureza na guerra de todos contra todos, reaparece nas *Observações* como o guardião da ordem social, visto depender dela para ser reconhecido pelos outros. Assim, a dialética destrutiva da natureza humana, que, no modelo hobbesiano, termina por exigir o Estado para pôr termo à guerra de todos contra todos, é substituída nas *Observações* pela ideia de que as práticas que se manifestam na comunidade são capazes de um ajuste interno,

que converte as virtualidades negativas do indivíduo em benesses coletivas.

O caráter coercitivo que a expectativa do meio imprime ao indivíduo, entretanto, pode ser objeto de um diagnóstico bem menos otimista que aquele das *Observações*. A grandiosidade de Kant, aliás, consiste em ele ter sido capaz de elaborar uma abordagem inversa àquela das *Observações* num espaço de tempo tão pequeno como o que as separa do *Ensaio sobre as doenças mentais*. Nas *Observações*, com efeito, o excedente produzido pela sociedade é considerado positivamente: antídoto contra a indolência, o gosto (que representa esse excedente) dinamiza as relações de troca, assegurando as condições requeridas pelo progresso no Estado moderno. Nessa ótica, liberdade e civilidade reforçam-se mutuamente, pois a ordem pública pressupõe o polimento das inclinações que movem os agentes. O sentimento, aí, é a faculdade pela qual os valores se estabilizam e se tornam compartilháveis. Sua implicação política é óbvia: na medida em que, por meio do gosto, atua como princípio unificante da comunidade, dispensa quer a coerção do Estado, quer os imperativos da razão para responder ao problema da legitimação da autori-

dade, visto que esta se dilui no acordo tácito reiterado pela educação estética dos cidadãos.

Porém, a descoberta de que a condição social é o lugar da aparência permite um segundo diagnóstico. Com efeito, em sociedade, pouco importa se minha ação é digna em si mesma, visto não ser a intenção, e sim o resultado, o que se candidata ao mérito concedido pelos outros. Não foi com base nessa incongruência entre verdade e aparência que Rousseau articulou sua radical objeção à sociedade? O desenvolvimento das ciências e das artes, desse ponto de vista, apenas aprofunda a desigualdade entre os homens, mal disfarçada por um simulacro público de virtude, que cabe ao escritor comprometido com a liberdade denunciar. Basta lermos o primeiro parágrafo do *Ensaio sobre as doenças mentais* para atestarmos ser esta a posição de Kant nesse texto. Assim, aquilo que nas *Observações* aparecia como uma cultura orientada para a crítica se converte, no *Ensaio sobre as doenças mentais*, numa crítica moralista da cultura (a expressão é de R. Jauss). Artifício, convenções, aparência – todas essas formas inerentes ao domínio social continuam reclamando uma reflexão que ordene suas manifestações numa economia de motivações, a partir da qual, agora, Kant conclui por uma avaliação bem menos otimista da natureza social do homem: a

sociedade, insinua agora em coro com Rousseau, é o lugar da queda.

Desse novo ponto de vista, muito distante do que pensavam os escoceses, a natureza opera como categoria central, a permitir um recuo crítico a partir do qual é elaborada a denúncia das perversidades da sociedade presente. Note-se, contudo, que Kant se move inteiramente no quadro inaugurado pelas *Observações*. Não por acaso, a conceitualização das perversões mentais é inteiramente clivada pela oposição entre natureza e civilização. No estado de natureza, o homem encontra-se numa tal aderência ao meio que apenas raramente é acometido por um distúrbio mental (*Ensaio*, A 29). E, mesmo quando isso acontece, são mínimas as chances de que seu distúrbio se desenvolva a ponto de configurar-se como uma conduta alienada, como a do vaidoso, do avarento ou do desatinado. Ora, é precisamente sobre essas formas de conduta que se estende a classificação kantiana: “É no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las” (*ibid.*).

Assim, no *Ensaio*, Kant reitera a premissa central das *Observações*, porém num sentido inverso: caso não ultrapassássemos o plano do que é meramente comum aos homens como espécie em favor do que se agrega

neles como cultura, sequer haveria matéria-prima para a classificação das perversões que frequentemente aderem às condutas humanas. Sob essa exigência repousa a mesma oposição vigente nas *Observações* entre um tipo elementar de satisfação, inofensivo (“as satisfações simples da vida”, dirá o *Ensaio*), e um prazer refinado que, deslocado para o quadro das doenças mentais, expõe o entendimento humano ao risco das alucinações. Como se vê, o refinamento é reafirmado como instituição social. Afinal, o que é comum aos homens como espécie não assegura o discernimento do que é ou não normal, já que a “normalidade” exige uma dupla consideração pela qual o que é saudável (*Observações*) ou não (*Ensaio*) equivale sempre ao que é socialmente aceitável.

Não é de estranhar, assim, que o *Ensaio sobre as doenças mentais* erija sua terapia sobre essa solidariedade entre organismo e sociedade. É bem verdade que “o que sofre em primeiro lugar é o corpo”, e que, se alguém se tornou orgulhoso, é porque “em algum grau já se encontrava perturbado, e não que se perturbou porque era orgulhoso” (*Ensaio*, A 30). Entretanto, Kant não deixa dúvidas de que, em seu entender, a doença só se manifesta socialmente. Em função disso, o recurso à origem biológica da perversão não chega a justificar o intento terapêutico, visto que a simplicidade do selva-

gem, embora não garanta a cura, anula integralmente seu poder nefasto. A doença é uma alienação produzida socialmente.

Mesmo na década de 60, a pluralidade de perspectivas vislumbradas por Kant diante da ação humana não se restringe à alternativa entre o ponto de vista estritamente moral e a abordagem cultural das *Observações* e do *Ensaio sobre as doenças mentais*. Esta apenas enuncia a diferença entre o que é correto eticamente e o que é útil coletivamente. Sobretudo a partir de 1767, entretanto, quando começa a lecionar cursos de direito natural, Kant desenvolve toda uma abordagem político-jurídica, em cujo quadro o par natureza/sociedade, antes central na hermenêutica da cultura, adquire um significado absolutamente inédito. Com efeito, do ponto de vista jurídico, a natureza se define como privação do direito, diferentemente do ponto de vista das *Observações* e do *Ensaio sobre as doenças mentais*, nas quais se presta como recurso que permite investigar os conteúdos engendrados pela civilização. Entre esses dois momentos, os resultados são fundamentalmente distintos. De um lado, a sociedade é pensada do ponto de vista legal, segundo o qual pouco importam os valores que

guiam nossas práticas cotidianas, visto encontrarem-se agora submetidos ao formalismo que circunscreve nossos direitos e deveres a partir de uma instância simbolizada pelo tribunal, que transcende os indivíduos. A lei não se define justamente por valer para todos, sem nenhuma distinção? Tanto nas *Observações* quanto no *Ensaio sobre as doenças mentais*, porém, o social é objeto de uma investigação que vê na civilização progresso ou retrocesso, tomando por base desse diagnóstico apenas a economia dos motivos que regem as interações no interior da comunidade. A premissa central dessa perspectiva é a de que o gosto seja capaz de funcionar como instância que normatiza os comportamentos sociais. Com isso, o enfoque sobre a relação entre caso e regra não é considerado a partir do que é rigorosamente moral, nem, tampouco, do que é definido juridicamente, mas conforme o ajuste que cada indivíduo perfaz diante do que é socialmente esperado dele. Os artifícios e as convenções sociais, tão discutidos no século XVIII, recebem aqui sua versão kantiana. Mais importante que isso, porém, é o fato de Kant ter aberto, nesses dois textos, um horizonte no qual a tematização da aparência requer uma crítica. Se, por um exercício de análise, transpusermos o encaminhamento que essas questões suscitaram a Kant no terreno antropológico para o que,

na *Crítica da razão pura*, costumou-se interpretar como restrito à epistemologia, veremos que, entre esses dois planos, a distância é bem menor do que poderia parecer à primeira vista. A uni-los, pode-se evocar um adágio do próprio Kant, quando afirma que o Esclarecimento é a época da crítica.

Observações sobre o sentimento do belo e do sublime

Primeira seção

Dos diferentes objetos do sentimento do sublime e do belo

As diferentes sensações de contentamento ou desgosto repousam menos sobre a qualidade das coisas externas, que as suscitam, do que sobre o sentimento¹, próprio a cada homem, de ser por elas sensibilizado com prazer ou desprazer. Provêm daí as satisfações de alguns homens por aquilo de que outros têm asco, a paixão amorosa, que frequentemente é um enigma

¹*Sentimento* [*Gefühl*] distingue-se de *sensação* [*Empfindung*]. *Empfindung*, também traduzida por *sentimento*, será, numa ou noutra passagem, vertida para *sensação*, quando o contexto for mais afim às premissas sensualistas de Hutcheson, vez por outra sugeridas por Kant. (N.T.)

para todos, ou mesmo a intensa repugnância que alguém sente por algo de todo indiferente a outra pessoa. O campo de observações dessas particularidades da natureza /2/ humana estende-se a perder de vista, e oculta ainda descobertas tão agradáveis quanto instrutivas. Aqui lanço meu olhar, mais de observador do que de filósofo, apenas sobre alguns pontos que parecem apresentar-se como relevantes nessa área.

Visto que um homem só se sente feliz na medida em que satisfaz uma inclinação, certamente não é pouca coisa o sentimento que o habilita a gozar de grandes satisfações, sem para isso carecer de talentos excepcionais. Gente corpulenta, para quem o autor mais espirituoso é o próprio cozinheiro e para quem as obras do gosto refinado² encontram-se na própria adega, terá, nas obscuridades comuns e em um gracejo inconveniente, alegria tão intensa quanto aquela da qual tanto se orgulham pessoas de nobre sentimento. Um homem acomodado, que ama a leitura dos livros porque o induz ao

²*Feiner Geschmack*: segundo A. Baeumler (*Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, 1923, p. 260), *fein* é a tradução alemã do francês *délicat*, cuja matriz latina – *gustus* (*sapor*) *delicatus* – fora introduzida na Alemanha por Baumgarten. A opção *refinado*, em vez de *delicado*, deve-se ao fato de Kant, pensando no aperfeiçoamento da sociabilidade, atribuir ao sentimento uma função teleológica que ressoa na ideia de refinamento. (N.T.)

sono; o negociante, a quem todas as satisfações parecem triviais, exceto aquela de que goza um homem astuto quando calcula os seus ganhos; aquele que ama o outro sexo /3/ apenas enquanto o toma entre as coisas de que se pode desfrutar; o amante da caça, cujas presas sejam moscas, como as de Domiciano³, ou animais selvagens, como de A...: todos estes têm um sentimento que, à sua maneira, os torna aptos a gozar de satisfações, sem que invejem as de outros ou sequer façam ideia delas. Aqui, porém, não dispensarei nenhuma atenção a isso. Há ainda um sentimento de espécie mais refinada, assim qualificado quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade⁴ da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, como que em oposição àqueles primeiros

³ Domiciano, 12º imperador de Roma. (N.T.)

⁴ *Reizbarkeit*, aqui traduzida por *sensibilidade*, foi primeiramente empregada por A. v. Haller (*Elementa Physiologiae*), cuja fisiologia tomava como as duas características principais da animidade a irritabilidade [*Reizbarkeit*] e a sensibilidade [*Fühlbarkeit*] (apud H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1, p. 175). No contexto das *Observações*, *Reiz* opõe-se em geral a *Rührung*, comoção, como o belo opõe-se ao sublime. Em vista do caráter moral e antropológico que *Reiz* e suas variantes assumem aqui, por vezes o traduzimos mais livremente por *estímulo*, ou ainda por encanto. (N.T.)

sentimentos, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento. O que desejo considerar é um aspecto desse sentimento. Excluo aqui, todavia, a inclinação que se liga a visões elevadas do entendimento, e o enlevo de que um Kepler era capaz, o qual, pelo que nos relata Bayle, não trocaria nenhuma de suas descobertas por um principado. Esse sentimento é por demais refinado para fazer parte do /4/ presente projeto, que se restringirá àquela espécie que mesmo as almas mais comuns são capazes de sentir.

O sentimento refinado, que ora queremos considerar, é sobretudo de dupla espécie: o sentimento do *sublime* e do *belo*. A comoção produzida por ambos é agradável, mas segundo maneiras bem diferentes. A vista de uma cordilheira, cujos cumes nevados se elevam acima das nuvens, a descrição de uma tempestade furiosa ou a caracterização do inferno, em Milton, provocam satisfação, porém com assombro; em contrapartida, a vista de um prado florido, vales com regatos sinuosos, com rebanhos pastando, a descrição do Elísio, ou o que conta Homero do cinturão de Vênus, também despertam uma sensação agradável, que porém é alegre e jovial. Assim, para que aquela primeira impressão possa se produzir em nós com a devida intensidade, precisamos ter um *sentimento do sublime*; e, para bem desfrutar correta-

mente da última, de um *sentimento do belo*. Grandes carvalhos e sombras isoladas num bosque sagrado são *sublimes*; tapetes de flores, pequenas cercas de arbusto e árvores talhadas /5/ em figura são belos. A noite é *sublime*, o dia, *belo*. Na calma quietude de uma noite de verão, quando a luz trêmula das estrelas rompe a escuridão da noite que abriga uma lua solitária, almas que possuem um sentimento do sublime serão pouco a pouco despertadas para o mais alto sentimento de amizade, de desprezo ao mundo, de eternidade. O dia resplandecente infunde um fervor ativo e um sentimento de jovialidade. O sublime *comove* [*rührt*], o belo *estimula* [*reizt*]. O rosto de um homem que experimenta integralmente o sentimento do sublime é sério, por vezes rígido e perplexo. Em contrapartida, a intensa sensação do belo anuncia-se por uma irradiante satisfação nos olhos, por traços sorridentes e, frequentemente, por uma perceptível jovialidade. O sublime, por sua vez, possui outro feitio. Seu sentimento é por vezes acompanhado de certo assombro ou também de melancolia, em alguns casos apenas de uma calma admiração e, noutros, de uma beleza que atinge uma dimensão sublime. O primeiro deles denomino *Sublime* /6/ *terrível*, o segundo, *nobre*, e o terceiro, *magnífico*. A solidão

profunda é sublime, mas de maneira terrível.⁵ Daí as

⁵Quero dar apenas um exemplo do nobre assombro que a descrição de uma completa solidão pode inspirar, e, com esse fim, cito alguns passos do sonho de *Carazan*, do *Magazin* de Bremem, iv, p. 539 ss. À medida que suas riquezas aumentavam, esse rico avaro fechava o coração à compaixão e ao amor. Todavia, quanto mais esfriava nele o amor pelos homens, maior a assiduidade de suas orações e práticas religiosas. Após essa confissão, ele assim prosseguiu: Numa noite, quando fazia minhas contas e calculava os benefícios de meu negócio, adormeci. Vi então o anjo da morte aproximar-se de mim como um turbilhão; e, antes que pudesse evitar, golpeou-me terrivelmente. Fiquei petrificado tão logo percebi que minha sorte estava para sempre lançada, e que a todo o bem que praticara nada mais poderia ser acrescido, e que, de todo mal que perpetrara, nada poderia ser subtraído. Fui levado diante do trono daquele que habita o terceiro céu. Assim me falou o brilho, que ardia diante de mim: Carazan, teu culto a Deus é abjeto. Fechaste /7/ o coração ao amor pelos homens e defendeste teus tesouros com mão de ferro. Viveste somente para ti mesmo e, por isso, deverás também na eternidade vindoura viver só, privado de toda comunidade com a Criação. Nesse instante, fui arrebatado por uma força invisível e transportado pelo edifício reluzente da Criação. Logo deixei inumeráveis mundos às minhas costas. Quando me aproximei do limite último da natureza, percebi que as sombras do vazio ilimitado precipitavam-se no abismo que havia diante de mim. Um reino medonho de eterno silêncio, solidão e trevas. Esse espetáculo infundiu em mim um terror inexprimível. Pouco a pouco, ia perdendo de vista as últimas estrelas, e, finalmente, o último vestígio faiscante de luz extinguiu-se na mais absoluta escuridão. O medo desesperado da morte aumentava a cada momento, como a cada momento multiplicava a distância do último mundo habitado. Com uma intolerável angústia no coração, pensava que, se por cem milhões de anos me levassem para além das fronteiras de todo o universo, teria ainda e para sempre meu olhar mergulhado no abismo imensurável das trevas, sem auxílio /8/ nem esperança de regresso. Nesse atordoamento levei a mão com tal veemência aos objetos da

vastas /7/ extensões, desertas, como o colossal deserto de Chamo, na Tartária, propiciarem sempre a ocasião de povoá-las de sombras medonhas, duendes e fantasmas.

/8/ É necessário ao sublime ser sempre grande, o belo também pode ser pequeno. O sublime precisa ser simples [*einfältig*], o belo pode ser adornado e amaneirado. Uma altura elevada é tão sublime quanto uma profunda depressão, só que a esta acompanha uma sensação de assombro, àquela de admiração; por esse motivo a primeira sensação pode ser a do sublime terrível, a segunda, do sublime nobre. Como nos reporta Hasselquist⁶, a vista de uma pirâmide egípcia comove muito mais que qualquer descrição que dela possamos imaginar, porém sua construção é simples e nobre. A igreja de São Pedro, em Roma, é magnífica. Nesse projeto, grande e simples, a beleza – o ouro, os mosaicos etc. – é tão profusa que o sentimento do sublime aí atua no limite, /9/ e o objeto é denominado magnífico. Um arsenal deve ser nobre e simples, um palácio residencial

realidade, que despertei. Então aprendi a respeitar os homens; pois naquele deserto terrível, mesmo o mais ínfimo deles, ao qual eu soberbamente fechara a porta, teria sido de longe preferível a todos os tesouros de Golconda. (N.A.)

⁶Friedrich Hasselquist, *Reise nach Palästina in den Jahren 1749-1752*, Rostock, 1762. (N.T.)

magnífico, e o de verão, belo e amaneirado.

Uma longa duração é sublime. Caso pertença a um tempo passado, é nobre; antevista num futuro imprevisível, possuirá em si qualquer coisa de terrível. Uma construção remanescente da antiguidade remota é digna de veneração. A descrição de Haller⁷ sobre a eternidade vindoura infunde um doce assombro, a da eternidade passada, uma inflexível admiração.

⁷Albrecht von Haller (1708-1777), médico suíço que teve suas poesias publicadas em 1732. (N.T.)

Segunda seção

Das qualidades do sublime e do belo no homem em geral

O entendimento é sublime, o engenho [*Witz*] é belo. A ousadia é sublime e elevada; a astúcia, pequena, porém bela. Cautela, disse Cromwell, é virtude de burgo-mestre. Sinceridade e probidade são simples e nobres; gracejo e adulação amável, delicados e belos. Gentileza é a beleza da virtude. A solicitude desinteressada /10/ é nobre, a polidez [*politesse*] e a cortesia são belas. Qualidades sublimes infundem alto respeito; as belas, porém, amor. Pessoas cujo sentimento tende preferencialmente ao belo só procuram amigos honestos, constantes e sérios quando estão necessitados; para o entretenimento, elegem companhias agradáveis, gentis e

graciosas. Quando se aprecia demais a alguém, torna-se impossível amá-lo. Embora suscite admiração, está por demais acima de nós para que ousemos nos aproximar dele com a intimidade do amor.

Aqueles que combinam ambos os sentimentos descobrem que a comoção do sublime é mais poderosa que a do belo, só que, sem se alternar com esta ou ser por ela acompanhada, cansa, e não pode ser desfrutada por muito tempo.¹ Os sentimentos profundos /11/, aos quais por vezes se eleva uma conversação em seleta companhia, devem ser intercalados por gracejos alegres, e as satisfações jocosas devem formar um belo contraste com o rosto sério e comovido, permitindo que as duas modalidades de sentimento se alternem sem constrangimento. A *amizade* possui em si, sobretudo, o traço do sublime, o *amor pelo outro sexo*, porém, o traço do belo. Ternura e profundo respeito dão a este último certa dignidade e sublimidade, enquanto o gracejo encantador e

¹As sensações do sublime intensificam as forças da alma e, por isso, a esgotam mais cedo. Poderemos ler seguidamente por mais tempo um poema pastoral do que o *Paraíso perdido*, de Milton, e de La Bruyère por mais tempo do que Young. Contudo, parece-me um equívoco que este último, como poeta moral, /11/ persevere monotonamente no sublime, pois a força sugestiva só pode ser renovada por meio do contraste com passos mais suaves. No belo, nada cansa mais do que o artifício trabalhoso que se deixa perceber. O desejo de interessar [*reizen*] toma-se penoso e é experimentado com estorvo. (N.A.)

a intimidade elevam, nesse sentimento, o colorido do belo. Em minha opinião, a *tragédia* distingue-se da *comédia* principalmente nisto, que na primeira o sentimento é suscitado pelo *sublime*, na segunda pelo *belo*. Naquela, mostram-se o magnânimo sacrifício pelo /12/ destino alheio, a audaz resolução diante do perigo e a irrestrita lealdade. Ali o amor é melancólico, terno e muito respeitoso; a desventura de outrem move no íntimo do espectador sentimentos condolentes, e faz seu coração magnânimo bater pela sorte alheia. Será docemente comovido, sentindo a dignidade de sua própria natureza. Já a *comédia* representa intrigas sutis, confusões bizarras e tipos engenhosos que sabem delas se desvencilhar, tolos que se deixam burlar, situações divertidas e caracteres risíveis. O amor, aqui, é menos triste; é jovial e confiante. Porém, tanto neste quanto noutros casos, o nobre e o belo podem, num certo grau, encontrar-se unidos.

Mesmo o vício e as fraquezas morais frequentemente implicam alguns traços do sublime ou do belo, ao menos na maneira em que se apresentam a nosso sentimento sensível, sem passarem pelo crivo da razão. A cólera de um homem temível, como a de Aquiles na *Ilíada*, é sublime. De modo geral, o herói de Homero é *terivelmente sublime*, o de Virgílio, ao contrário, /13/

é *nobre*. A vingança intrépida de uma grande injúria possui em si algo elevado, e, por mais que transgrida o que é permitido, sua narrativa provoca assombro e satisfação. Segundo o que nos conta Hanway,² o xá Nadir, defendendo-se desesperadamente de conspiradores em sua tenda durante a noite, depois de ferido, gritou: *Piedade! Meu desejo é perdoar-vos a todos!* E nisso, erguendo o sabre, um dentre eles respondeu: *Tu não mostraste nenhuma piedade, e tampouco merece alguma*. A resoluta temeridade é demasiado perigosa num pícaro e, todavia, sua narrativa é comovente; e, mesmo quando este é arrastado a uma morte ignóbil, se vê, de certa forma, enobrecido por ela, visto afrontá-la com brio e desprezo. Por outro lado, um plano inventado com astúcia, mesmo se tem em vista uma patifaria, possui em si algo sutil e faz rir. A inclinação ao cortejo (coquetismo), em sua acepção mais fina, isto é, o desejo de mostrar-se simpático e agradar, é talvez condenável numa pessoa demasiadamente dócil /14/, porém certamente bela e normalmente preferível à compostura respeitosa e séria.

O aspecto de pessoas que agradam pela aparência

²Jonas Hanway (1712-1786) publicou relatos de suas viagens à Rússia e à Pérsia, e uma biografia do rei persa Nadir Chah, em 1754.

exterior pertence ora a uma, ora a outra espécie de sentimento. Uma estatura elevada conquista consideração e respeito, a pequena, mais intimidade. A cor castanha e os olhos escuros aparentam-se mais ao sublime, os olhos azuis e a cor clara, ao belo. A uma idade algo avançada convêm melhor as características do sublime; à juventude, porém, as do belo. O mesmo se aplica à diferença de condição, e, em todas essas relações mencionadas, é preciso que as vestimentas também correspondam aos diferentes sentimentos. Pessoas grandes precisam ater-se à simplicidade ou, no máximo, à solenidade nos trajes; pessoas pequenas podem se vestir de modo enfeitado e adornado. Ao idoso convêm cores sóbrias e uniformidade do traje; a juventude brilha em peças de vestuário claras e vivas. Entre as posições igual riqueza e nível, é o eclesiástico aquele que deve apresentar a maior simplicidade, o homem público a maior suntuosidade /15/. O chichisbéu poderá se enfeitar como quiser.

Também nas circunstâncias exteriores da fortuna há algo que, ao menos na presunção dos homens, pertence a esses sentimentos. Diante do nascimento e do título, os homens se inclinam comumente ao respeito. Riqueza, ainda que sem mérito, é estimada mesmo por aqueles que não se interessam diretamente por ela, possivel-

mente porque associam à sua representação projetos de grandes ações, que poderiam ser realizados por meio dela. Ocasionalmente esse respeito recai sobre com velhacos abastados, que jamais realizarão tais ações e que tampouco possuem alguma ideia do nobre sentimento unicamente capaz de tornar estimável tal riqueza. O que piora o mal da pobreza é o menosprezo, que não pode ser vencido – ao menos aos olhos da maioria – nem mesmo através do mérito, senão quando a condição social e o título servem para enganar esse rude sentimento, iludindo-o, em parte, para a vantagem do pobre.

Na natureza humana, jamais se encontram qualidades louváveis sem que, ao mesmo tempo, suas anomalias nos conduzam, através de infinitas variações, até /16/ a mais manifesta imperfeição. A qualidade do *sublime terrível*, quando inteiramente inatural, é *extravagante*.³ As coisas não naturais, na medida em que nelas se presume o sublime, embora encontrado em pouca ou nenhuma escala, são *caricaturas*. Quem ama o extravagante e nele crê, é um fantasioso; a inclinação à caricatura constitui o *excêntrico*. Por outro lado, o sentimento do belo

³Na medida em que a sublimidade ou a beleza ultrapassam a média conhecida, é costume chamá-las *romanescas* [romanhaft]. (N.A.)

degenera, se lhe falta inteiramente nobreza, e então o chamamos *trivial*. Um indivíduo com essa qualidade, quando jovem, chama-se *simplório*; se de meia-idade, passará por um *janota*. Visto ser o sublime indispensável à idade avançada, um *velho janota* é a criatura mais desprezível na natureza, assim como um *jovem excêntrico* a mais antipática e insuportável. Gracejo e vivacidade pertencem ao sentimento do belo. Todavia, pode aí transparecer entendimento bastante e, nessa medida, podem ser mais ou menos aparentados /17/ ao sublime. Aquele em cuja vivacidade não se nota essa combinação, tagarela. O tagarela constante é um *estúpido*. Nota-se facilmente que mesmo pessoas espertas vez por outra tagarelam, requerendo-se não pouco espírito para demover momentaneamente o entendimento de seu posto, sem se deixar enganar. Aquele cuja fala ou ações não agradam nem comovem é um *maçante*. O maçante, quando se ocupa em obter ambos os efeitos, é um *insípido*.⁴ O insípido, quando cheio de si, é um *tolo*.

⁴ *Abgeschmackt*, literalmente: “privado-de-gosto”. Na *Lógica* (A 83), publicada por Jaesche em 1800, Kant afirma que alguém que insiste em sustentar um absurdo contra todas as tentativas de persuadi-lo é um *abgeschmackt*, um *insípido*. O insípido, acrescenta, se mostra indigno (*unwürdig*, termo que possui uma conotação moral importante para Kant) de toda e qualquer atenção. (N.T.)

Através de exemplos, tornarei mais compreensível /18/ essa estranha compilação das fraquezas humanas.⁵ Afinal, quem carece do cinzel de Hogarth precisa substituir, pela descrição, o que é incapaz de exprimir com o desenho. Arriscar-se temerariamente pelos nossos direitos, pelos da pátria, pelos nossos amigos, é sublime. As cruzadas, a antiga arte da cavalaria, eram *extravagantes*; os duelos, mísero resquício daquele mundo a partir de uma inversão no conceito de honra, são *caricaturas*. Distanciar-se melancolicamente do rumor do mundo, em virtude de um bem fundado tédio, é *nobre*. A solitária devoção dos antigos eremitas era *extravagante*. Quiosques e claustros para aprisionar santos vivos são *caricaturas*. Dominar as paixões por meio de princípios é *sublime*. Mortificações, votos e muitas outras virtudes monásticas são *caricaturas*. Ossadas, madeira sacra e todas as peças desse tipo, sem exceção dos excrementos sagrados do grande Lama do Tibete, são *caricaturas*.

⁵Nota-se com facilidade que essa honrada sociedade divide-se em duas lojas, a dos cismáticos e a dos janotas. Um janota *instruído* será discretamente chamado de *pedante*. Caso tome o ar arrogante da sapiência, como os Dunse de antigamente e de hoje, lhe cairá bem o gorro e guizo. No grande mundo, encontra-se com maior frequência a classe dos janotas. E, talvez, melhor que a dos primeiros. Há muito que ganhar e se divertir com eles. Nessa caricatura, cada um faz a imitação do outro, golpeando com a cabeça vazia aquela de seu confrade. (N.A.)

Entre as obras do engenho e do sentimento refinado, as histórias épicas de Virgílio e Klopstock incorrem no *nobre*, as de Homero e Milton no *extravagante*. As metamorfoses de Ovídio são caricaturas, os contos de fada da insensatez francesa, /19/ as caricaturas mais infelizes que alguém já forjou. Os poemas anacreônticos geralmente estão muito próximos do *trivial*.

As obras do entendimento e da perspicácia, na medida em que contêm algo para o sentimento, também participam das mencionadas diferenças. A representação matemática da imensurável grandeza do universo, as considerações da metafísica sobre a eternidade, a providência, a imortalidade da nossa alma, todas contêm uma certa sublimidade e dignidade. Em contrapartida, a filosofia também se vê desfigurada em razão de sutilezas vazias, e a aparência de solidez que as quatro figuras do silogismo apresentam não impede que mereçam ser contadas entre os exercícios caricatos da escola.

Entre as qualidades morais, apenas a verdadeira virtude é sublime. Todavia, há boas qualidades morais que são louváveis e belas, e, na medida em que se harmonizam com a virtude, são igualmente vistas como nobres, embora a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso [*tugendhafte Gesinnung*]. A esse respeito, o juízo é sutil e complexo. Certamente não se pode denominar

virtuosa a disposição de ânimo /20/ que é a fonte de ações com as quais a virtude poderia coincidir apenas com base num princípio que ocasionalmente concorda com elas, embora por sua natureza também possa frequentemente contradizê-la em suas regras universais. Uma certa ternura, que se vê facilmente tomada por um caloroso sentimento de compaixão, é bela e louvável, pois revela uma benévola participação no destino de outros homens, à qual também levam os princípios da virtude. Só que essa *compaixão* benigna é, todavia, fraca, e sempre cega. Pois, supondo que esse sentimento vos conduza a ajudar um necessitado com vossos esforços, sereis em débito com um terceiro, privando-vos, assim, da condição de cumprir o estrito dever da justiça. Logo, tal ação evidentemente não pode proceder de nenhum propósito virtuoso, pois um propósito de tal espécie jamais vos incitaria a sacrificar uma obrigação superior àquele cego encanto. Se, ao contrário, a benevolência universal para com o gênero humano tornou-se em vós o princípio ao qual subordinais todas as /21/ vossas ações, o amor pelo necessitado permanece, porém, é inserido, de um ponto de vista superior, na verdadeira relação com a integralidade de vosso dever. A benevolência universal é um fundamento de compadecimento com sua desgraça, mas também, e ao mesmo

tempo, da justiça, cujos preceitos vos obrigam a renunciar a essa ação. Portanto, tão logo esse sentimento é alçado a sua devida universalidade, torna-se sublime, porém também mais frio. Afinal, não é possível que nosso coração se encha de ternura diante de cada homem, e tampouco que mergulhe em tristeza toda vez que depare com a miséria alheia. Fosse este o caso, o virtuoso, continuamente enlanguescido, como Heráclito, em lágrimas de compaixão, apesar de toda essa benevolência, não passaria de um indolente preguiçoso.⁶

/22/ A segunda espécie de sentimento benévolo que, embora belo e louvável, não chega a formar a base de uma verdadeira virtude, é a *amabilidade* – inclinação a tornar-se agradável através da afabilidade, do consentimento aos desejos e da conformação de nossa conduta ao caráter dos outros. Esse princípio de uma encanta-

⁶Através de um exame mais atento se descobre que, por mais amável que possa ser a qualidade da compaixão, não possui em si a dignidade da verdadeira virtude. Uma criança sofrendo, uma mulher infeliz e afável enchem-nos o coração de tristeza; ao mesmo tempo, é com frieza que recebemos a notícia de uma grande batalha na qual, como facilmente se supõe, urna pane /22/ considerável do gênero humano, sem nenhuma culpa, é obrigada a sucumbir às mais terríveis desgraças. Muitos príncipes, que por tristeza desviaram o olhar de uma única pessoa infeliz, ao mesmo tempo, e por motivos geralmente fúteis, declararam guerras. Não havendo nenhuma proporção nos resultados, como se pode então dizer que a causa seja o amor universal pela humanidade? (N.A.)

dora sociabilidade é belo, e a docilidade de um tal coração é de boa índole. Só que não é nenhuma virtude, de modo que, se princípios superiores não lhe impõem limites, atenuando-a, todos os vícios podem dela se originar. Essa amabilidade para com aqueles com os quais nos relacionamos é, no mais das vezes, uma injustiça com um terceiro que se encontra fora desse pequeno círculo; ademais, um homem, se for guiado apenas por esse impulso, poderá possuir todos os vícios, /23/ não por uma inclinação imediata, mas por viver agradando aos outros. Graças a essa amável sociabilidade, tornar-se-á um mentiroso, um indolente, um ébrio etc., pois não age conforme as regras que concernem ao bom comportamento, mas segundo uma inclinação, que, embora em si bela, quando seguida sem medida e sem princípios, é trivial.

A verdadeira virtude, portanto, só pode ser engendrada em princípios que, quanto mais universais, a tornam tanto mais sublime e nobre. Tais princípios não são regras especulativas, mas a consciência de um sentimento que vive em cada coração humano, e que é bem mais vasto do que os fundamentos particulares da compaixão e da amabilidade. Creio resumir tudo o que foi dito quando afirmo que esse sentimento é *o sentimento da beleza e da dignidade da natureza humana*. O pri-

meiro é um fundamento da benevolência universal, o segundo do respeito universal, e se num coração humano tal sentimento se apresentasse na mais alta perfeição, esse homem também amaria e apreciaria a si mesmo, mas apenas na medida em que é um dentre /24/ aqueles aos quais se estende seu vasto e nobre sentimento. Apenas quando se subordina a inclinação particular a essa outra tão ampla, é que se podem empregar os bons impulsos com equilíbrio, atingindo o nobre decoro, que é a beleza da virtude.

Em vista das fraquezas da natureza humana e do exíguo poder que o sentimento moral universal é capaz de exercer sobre a maior parte dos corações humanos, a providência colocou em nós, como suplementos da virtude, tais instintos de solidariedade, que, se levam alguns a praticar belas ações também sem princípios, ao mesmo tempo podem conferir um maior enlevo e um impulso mais forte a outros, que são por eles regidos. Compaixão e condescendência são fundamentos de belas ações, que talvez fossem inteiramente sufocadas mediante a preponderância de um egoísmo demasiadamente rude; só que, como observamos, não são fundamentos imediatos da virtude, não obstante adquiram seu nome, visto se enobrecerem devido ao parentesco com ela. Posso, por isso, chamá-las *virtudes de adoção*;

já a outra, que repousa sobre princípios /25/, *virtude genuína* [*echte Tugend*]. As primeiras são belas e atraentes, apenas a última é sublime e digna de veneração. Denominamos um *bom coração* a mente regida pelas primeiras sensações, e *bondoso* o homem de tal espécie; ao contrário, ao virtuoso por princípios atribui-se com direito um *coração nobre*, chamando-o porém de *homem justo*. Essas virtudes de adoção possuem, não obstante, grande afinidade com as verdadeiras virtudes, na medida em que contêm o sentimento de um prazer imediato com ações boas e benévolas. O bondoso, em razão da sua imediata amabilidade, agirá pacífica e atenciosamente convosco, sem outro propósito, e sentirá uma sincera condolência pela miséria alheia.

Contudo, visto que essa simpatia moral não é ainda suficiente para incitar a indolente natureza humana a ações para o bem público, a providência também pôs em nós um certo sentimento refinado, que nos põe em movimento, ou pode contrabalançar o rude egoísmo e a luxúria vulgar. Este é o *sentimento de honra* [*Ehre*] e sua consequência, o *pudor*. A opinião que outros podem ter de nosso /26/ valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância, que nos induz a muitos sacrifícios; e aquilo que boa parte dos homens jamais faria, nem por uma disposição

que surge imediatamente da bondade, nem por princípios, termina frequentemente acontecendo apenas por causa da aparência exterior, a uma quimera, que, apesar de muito superficial em si mesma, é deveras útil, como quando o juízo de outrem determina o valor de nós mesmos e de nossas ações. O que provém desse impulso não é de modo algum virtuoso, razão pela qual também todo aquele que deseja ser assim considerado oculta cuidadosamente o desejo de honra como fundamento de sua ação. Essa inclinação não está tão próxima da virtude genuína quanto a bondade, pois não pode ser despertada pela beleza das ações, mas apenas pelo decoro efêmero refletido nos olhos alheios. Visto que o sentimento de honra é um sentimento refinado, posso denominar a qualidade que se assemelha à virtude, e aquilo que daí se origina, *cintilamento de virtude* [*Tugendschimmer*].

/27/ Se compararmos os estados de espírito dos homens, na medida em que um desses três gêneros de sentimento neles domina, determinando o caráter moral [*moralischer Charakter*], veremos que cada um deles se aparenta muito com uma das divisões habituais dos temperamentos,⁷ mas de maneira que uma maior falta

⁷Kant recorre aqui – como também parcialmente no *Ensaio sobre as doenças mentais* – à divisão dos quatro temperamentos,

de sentimento moral deva ser atribuída ao fleumático. Não porque a marca principal do caráter desses diferentes estados de espírito dependa dos traços citados – pois de maneira alguma consideramos neste ensaio o sentimento rude, por exemplo, do egoísmo, da luxúria vulgar etc., apesar de que, nas classificações que geralmente se fazem dessas inclinações, comparecem em primeiro plano, – mas antes porque os refinados sentimentos morais que mencionei acima podem se ligar mais facilmente com um ou outro desses temperamentos e, na maior parte das vezes, a eles se encontram efetivamente ligados.

Um íntimo sentimento para a beleza e a dignidade da natureza humana, além de autodomínio e vigor da mente como fundamento universal ao qual se refram todas as ações, é sério, e não se associa bem com /28/ uma alegria volúvel nem tampouco com a inconstância de um leviano. Aproxima-se mesmo da melancolia, de um sentimento brando e nobre, na medida em que se funda sobre aquele assombro que sente uma alma limitada, quando, tomada de um grande propósito, vê os perigos que tem a vencer, tendo diante dos olhos o difícil, porém grande triunfo da auto-superação. Portanto, a virtude autêntica a partir de princípios possui em si

corrente na tratadística psicofisiológica renascentista. (N.T.)

algo que parece condizer mormente com a constituição *melancólica* da mente, em sentido atenuado.

A bondade, que é a beleza e a refinada sensibilidade do coração de ser em certos casos comovido com compaixão ou benevolência, dependendo da ocasião, é muito sujeita à mudança das circunstâncias e, dado que o movimento da alma não repousa sobre um fundamento universal, facilmente assume configurações cambiantes, conforme os objetos ofereçam um ou outro aspecto. E, como tal inclinação se reporta ao belo, aparenta ligar-se o mais naturalmente àquela disposição de espírito denominada *sanguínea*, que é volúvel e dada aos prazeres /29/. Nesse temperamento deveremos buscar as qualidades apreciadas que denominamos virtudes de adoção.

O sentimento de honra é costumeiramente tomado como um traço da compleição *colérica*; a descrição de um tal caráter nos fornecerá a ocasião de investigar as consequências morais desse sentimento refinado, que, no mais das vezes, visa apenas brilhar.

Um homem jamais é inteiramente desprovido de vestígios do sentimento refinado. Porém, uma maior ausência dele – coisa que, por comparação, denomina-se também insensibilidade – ocorre no caráter do *fleumático*, que se vê privado também dos móveis mais gros-

seiros, como a avidez de dinheiro etc.; em todo caso, porém, podemos conceder-lhe esta e outras inclinações semelhantes, visto de modo algum pertencerem a nosso plano.

Seja-nos permitido agora observar mais de perto os sentimentos do sublime e do belo, sobretudo na medida em que são morais, à luz da classificação dos temperamentos por nós adotada.

/30/ Aquele cujo sentimento pertence ao *melancólico* não é assim chamado por privar-se das alegrias da vida, por afligir-se numa sombria melancolia, mas porque seus sentimentos, caso ultrapassem um determinado grau ou tomem uma direção equivocada em função de certas razões, reportam-se mais facilmente àquele estado que a outros. Ele possui sobretudo um *sentimento do sublime*. Mesmo a beleza, da qual sem dúvida possui o sentimento, precisa não apenas estimulá-lo, mas antes, visto que ao mesmo tempo lhe inspira admiração, também deve comovê-lo. Embora desfrute de contentamentos com mais austeridade, não o faz de maneira inferior. Todas as comoções do sublime possuem em si mais encanto do que as atrações volteantes do belo. Seu bem-estar consistirá mais em felicidade que em alegria. Ele é constante. Para isso, subordina seus sentimentos a princípios. Aqueles são tanto menos submetidos

à inconstância e à mudança quanto mais universal é o princípio ao qual se subordinam e, portanto, quanto mais abrangente é o sentimento elevado, que compreende em si os sentimentos inferiores. Todos os fundamentos particulares /31/ das inclinações encontram-se submetidos a muitas exceções e modificações, caso não sejam derivados de um tal princípio superior. O bem disposto e amistosso Alceste diz: Amo e aprecio minha mulher, pois é bela, carinhosa e esperta. Como, porém, amá-la, se fosse desfigurada pela doença, se tornasse rabugenta com a idade, e, depois de passado o primeiro momento de admiração, não parecesse mais esperta do que qualquer outra?

O que pode resultar da inclinação, quando o fundamento já não está presente? Tomai, em contrapartida, o benevolente e firme Adrasto, que diz a si mesmo: Dispensarei amor e respeito a essa pessoa, pois é minha mulher. Esse caráter é nobre e generoso. Seja lá como for que se modifiquem os atrativos de ocasião, ela permanece sempre sua mulher. Mantém-se o fundamento nobre, sem que esteja submetido à inconstância das coisas exteriores. Tal é a natureza dos princípios em comparação com as disposições que nos exaltam apenas em ocasiões especiais, e assim é o homem de princípios, oposto àquele acidentalmente impulsionado por um mo-

vimento bondoso e amoroso. Se, porém, a voz secreta de seu /32/ coração sussurrar: “Preciso ajudar aquele homem, pois ele sofre; não porque seja meu amigo ou conhecido, ou porque saiba ser ele capaz de retribuir com gratidão ao benefício. Não é hora de raciocinar e se demorar em perguntas: ele é um homem, e o que acontece a um homem também me diz respeito”. Nesse caso, seu comportamento tem por base o mais elevado fundamento da benevolência na natureza humana, e é sumamente sublime, quer por sua inalterabilidade, quer pela universalidade de sua aplicação.

Prossigo com minhas observações. O homem com uma disposição de ânimo melancólica pouco se preocupa com o que outros julgam bom ou verdadeiro, tomando por base apenas a própria convicção. Porque nele os fundamentos-de-ação assumem a natureza de princípios, não é fácil inculcar-lhe outros pensamentos. Sua firmeza, ocasionalmente, também degenera em teimosia. Vê a mudança das modas com indiferença, e seu brilho, com desprezo. A amizade é sublime e, por isso, é própria para seu sentimento. Ele pode talvez perder um amigo /33/ volúvel; este, porém, não o perde tão facilmente. Mesmo a recordação de uma amizade passada lhe é digna de veneração. A conversação é bela, o silêncio pensativo é sublime. Sabe muito bem guardar

segredos, seus ou alheios. A sinceridade é sublime, e ele odeia mentiras ou fingimento. Possui um elevado sentimento da dignidade da natureza humana. Aprecia a si mesmo, e tem o ser humano como criatura que merece respeito. Não tolera nenhuma subserviência abjeta, e seu nobre coração respira a liberdade. Todas as correntes, das douradas que se carregam na corte aos pesados ferros das galeras de escravos, lhe são abomináveis. É um severo juiz de si próprio e dos outros, e não raramente se vê enfastiado do mundo.

Quando esse caráter degenera, a seriedade tende à melancolia, a devoção à exaltação, o zelo pela liberdade ao entusiasmo. A ofensa e a injustiça incitam-no ao desejo de vingança. Tais ocasiões o tomam um homem a ser seriamente temido. Desafia o perigo e despreza /34/ a morte. Graças à corrupção de seu sentimento e à falta de uma razão serena, recai na *extravagância* de inspirações, aparições, tentações. Se seu entendimento é ainda mais fraco, rebaixa-se ao *caricaturesco* de sonhos significativos, punições, desígnios maravilhosos. Corre o perigo de se transformar num *sonhador*, ou num *excêntrico*.

Aquele cuja constituição de ânimo é *sanguínea* possui um *sentimento* predominante *para o belo*. Por isso, suas satisfações são jocosas e intensas. Quando não

está contente, encontra-se insatisfeito, desconhecendo quase inteiramente o contentamento sereno. A diversidade é bela, e ele ama a mudança. Busca a alegria em si e em tomo de si, apraz aos outros e é um bom companheiro em sociedade. Possui grande simpatia moral [*moralischer Sympathie*]. A alegria alheia o satisfaz, o sofrimento alheio o entenece. Seu sentimento moral⁸ é belo, só que sem princípios, e sempre depende imediatamente da impressão momentânea que os objetos produzem sobre ele. É amigo de todos os homens, ou, o que quer dizer o mesmo, não é amigo de ninguém, apesar /35/ de ser bondoso e benevolente. Não dissimula. Hoje vos entreterá com sua amizade e boas maneiras; amanhã, se vos encontrar doentes ou em desgraça, sentirá verdadeira e honesta condolência, porém, afastar-se-á pouco a pouco, até que as circunstâncias tomem outro rumo. Não pode jamais ser juiz. Os princípios parecem-lhe geralmente muito severos e se deixa corromper pelas lágrimas. É um péssimo santo, jamais verdadeiramente bom nem verdadeiramente ruim. Frequentemente excede e é vicioso, mais por complacência que por inclinação. É generoso e benfazejo, porém um mau pagador de seus próprios débitos, pois, em-

⁸ *Sentimento moral* [*sittliches Gefühl*], traduz em Kant o *moral sense*, de Shaftesbury e de Hutcheson. (N.T.)

bora possuindo forte sentimento para o bem, é quase desprovido daquele para a justiça. Ninguém como ele possui uma impressão tão boa de seu próprio coração. Mesmo se não o estimais, sereis constrangidos a amá-lo. Na maior queda de seu caráter, rebaixa-se ao *trivial*, tornando-se fútil e pueril. Caso a idade não lhe atenua a vivacidade ou não lhe traga mais entendimento, corre o perigo de se tornar um velho janota.

/36/ Aquele que se designa sob a qualidade de ânimo *colérica* possui um sentimento predominante para a forma de sublime que se pode denominar *magnífica*. Ela é, a bem dizer, apenas o cintilamento da sublimidade e uma cor de forte contraste que oculta o conteúdo interno, talvez apenas ruim ou comum, das coisas ou pessoas e que, mediante a aparência, engana e comove. Assim como uma construção que, com uma falsa fachada de pedras talhadas, produz uma impressão tão nobre como se realmente fosse feita delas, e assim como cornijas e pilastras coladas dão a ideia de firmeza, muito embora tenham pouca consistência e nada suportem, da mesma maneira resplandecem virtudes impuras, o ouropel da sabedoria e o mérito forjado.

O colérico considera o próprio valor e o de suas coisas e ações segundo o decoro ou aparência sob a qual é observado. Em vista da qualidade interna e do

fundamento-de-ação que o objeto contém em si próprio, é frio, e não se aquece pela verdadeira benevolência, ou tampouco se comove /37/ mediante o respeito.⁹ Seu comportamento é artificial. Precisa saber adotar diversos pontos de vista, a fim de julgar seu decoro segundo a posição diversa do espectador, visto perguntar-se menos pelo que ele é do que pelo que parece ser. Por isso, precisa conhecer o efeito e as diferentes impressões que seu comportamento exterior irá produzir sobre o gosto geral. Visto nessa astuciosa observação necessitar de sangue frio, não podendo permitir que seu coração seja ofuscado pelo amor, compaixão e simpatia, ele igualmente escapa de muitas tolices e aborrecimentos que afligem o sanguíneo, enfeitiçado por seu sentimento imediato. Por isso, amiúde parece mais inteligente do que de fato o é. Sua benevolência é cortesia, seu respeito, cerimônia, seu amor, urna forjada adulação. É sempre cheio de si mesmo quando faz as vezes de amante ou de amigo, jamais sendo verdadeiramente um /38/ ou outro. Busca brilhar por meio da moda; porém, porque nele tudo é artificial e produzido, torna-se engomado e deselegante. Muito mais do que o sanguíneo, que é movido apenas por meio de impressões ocasio-

⁹Ele se considera feliz apenas enquanto supõe que outros o considerem como tal. (N.A.)

nais, age segundo princípios; porém não princípios de virtude, mas sim de honra, e não possui o sentimento da beleza ou do valor das ações, mas sim do juízo que o mundo poderia exprimir sobre elas. Dado que para o bem público sua conduta – na medida em que não se atenta para a fonte da qual provém – é de resto quase idêntica à da própria virtude, ele adquire aos olhos do vulgo a mesma consideração que o virtuoso, embora se dissimule cuidadosamente ante olhares mais penetrantes, pois bem sabe que, uma vez descobertos seus móbeis secretos de avidez de honra, ver-se-á privado de todo respeito. Por isso, dedica-se à dissimulação, é hipócrita na religião, bajulador em sociedade, e, na política, versátil conforme as circunstâncias. Aceita, com prazer, tornar-se um escravo dos grandes, a fim de com isso tiranizar os pequenos. A *ingenuidade*, essa nobre e bela simplicidade /39/ que traz consigo o selo da natureza e não do artifício, lhe é totalmente desconhecida. Por isso, quando seu gosto degenera, seu brilho torna-se gritante, isto é, assume uma jactância repugnante. Incorre, então, tanto no estilo quanto nas maneiras, em galimatias (o exagerado), espécie de caricatura que está para o magnífico, assim como o extravagante ou o excêntrico está para o sublime solene. Submetido a ofensas, recorre a duelos ou processos, e,

nas relações sociais, a genealogias, precedências e títulos. Enquanto é apenas vaidoso, isto é, busca honra e se esforça por manter-se em evidência, ainda pode ser tido como suportável; porém, se é inteiramente desprovido de traços e talentos efetivos, revelando-se presunçoso, toma-se aquilo pelo que menos desejaria ser tomado, nomeadamente, um *estúpido*.

Dado que, na mistura *fleumática*, não costumam entrar ingredientes do sublime ou belo num grau singularmente notável, essa qualidade da mente não pertence ao conjunto de nossas ponderações.

/40/ Qualquer que seja a espécie, bela ou sublime, dos refinados sentimentos até agora mencionados, possuem todavia por destino comum o fato de que parecem sempre corrompidos e disparatados ao juízo daquele que é privado de um sentimento afinado com eles. Um homem cuja atividade seja tranquila e egoísta não possui, por assim dizer, sequer os órgãos para experimentar o nobre traço num poema ou numa virtude heróica; prefere ler um Robinson a um Grandison¹⁰, e tem Catão por um tolo obstinado. Da mesma forma, aquilo que é interessante a uns parece trivial a pessoas

¹⁰Daniel Defoe, *Robinson Crusoe* (1719); Samuel Richardson, *The history of sir Charles Grandison* (1753-1754), parodiado em alemão por K.A. Musäus, *Grandison II* (1760-1762). (N.T.)

que se caracterizam por um estado de espírito sério, e a despresticiosa ingenuidade de uma ação pastoral lhes é insípida e infantil. E os graus de sensibilidade variam muito, mesmo para uma mente não de todo desprovida do sentimento refinado e apropriado, e é de se notar que alguém acha nobre e honesto aquilo que a outro aparece como grande, mas extravagante. As oportunidades que se apresentam para espreitar o sentimento alheio através de questões não-morais /41/ podem nos oferecer a ocasião de concluir também, com grande probabilidade, acerca de seu sentimento no que concerne às qualidades superiores da mente, e mesmo às de seu coração. Quem se aborrece com uma bela música reforça bastante a suposição de que tampouco as belezas de estilo e os refinados encantamentos do amor terão algum efeito sobre ele.

Há um certo espírito de bagatela (*esprit des bagatelles*)¹¹ que demonstra uma espécie de sentimento refinado, concernido, porém, justamente ao oposto do sublime. Um gosto por algo em virtude de sua grande *artificialidade e esforço*, por versos, que podem ser lidos ao avesso, enigmas, relógios em anéis, correntinhas para pulgas etc. Um gosto por tudo o que é calculado e ordenado de maneira minuciosa, embora sem

¹¹Em francês no original. (N.T.)

qualquer utilidade, como, por exemplo, livros cuidadosamente enfileirados na estante, e uma cabeça vazia, que, contemplando-os, se alegra, ou cômodos adornados como receptáculos óticos, absolutamente limpos, juntamente com o dono inóspito e rabugento que neles habita /42/. Um gosto por tudo o que é raro, sobretudo se tem, em si mesmo, um valor ínfimo: a lanterna de Epíteto, uma luva do rei Carlos XII. De certo modo, a numismática entra nessa categoria. Frequentemente tais pessoas encontram-se sob a suspeita de ser, nas ciências, sonhadoras e excêntricas; em moral, porém, inteiramente desprovidas de qualquer sentimento do que é livremente belo ou nobre.

Fazemos injustiça uns aos outros, quando nos desembaraçamos de alguém que não vê o valor ou beleza daquilo que nos comove ou atrai, alegando que *não o compreende*. Casos como este dependem menos do que o *entendimento* compreende, do que daquilo que o sentimento experimenta. Ao mesmo tempo, as faculdades da alma possuem tal conexão, que frequentemente se toma possível, a partir da manifestação da sensação, concluir acerca dos talentos intelectuais. Pois estes seriam dados em vão a alguém que, tendo muitos méritos intelectuais, não possuísse, concomitantemente, um forte sentimento para o nobre ou belo verdadeiro, que

devem ser os móveis /43/ na aplicação boa e regular daqueles dons da alma.¹²

É comum denominar-se *útil* apenas àquilo que pode satisfazer nosso rude sentimento, àquilo que excede em comes e bebes, no luxo do vestuário e mobília, nos desperdícios em festas contínuas, embora, de minha parte, não veja porque tudo o que diz respeito a meu sentimento mais intenso não seja contado entre as coisas úteis. Todavia, se se toma tudo por essa medida, aquele no qual /44/ predomina o *interesse próprio* é um homem com o qual não se deve jamais raciocinar acerca do sentimento refinado. Desse ponto de vista, uma galinha é certamente melhor que um papagaio; uma panela, mais útil que uma louça de porcelana; todas as cabeças engenhosas do mundo juntas não valem um camponês, e o esforço em descobrir a distância das estrelas fixas pode ser deixado de lado, até que estejamos de acordo quanto

¹²Nota-se também que um certo refinamento no sentimento passa por mérito. Que um homem possa fazer uma boa refeição à base de carne ou doces, e que durma incomparavelmente bem, isso é interpretado como sinal de um bom estômago, mas não como mérito. Em contrapartida, aquele que sacrifica uma parte de seu repasto à audição de uma música, ou que, diante de uma pintura, é capaz de absorver-se numa agradável distração, ou que lê com prazer coisas engenhosas, mesmo que sejam apenas bagatelas poéticas, adquire aos olhos de todos o ar de um homem refinado, do qual se possui uma opinião mais favorável – para ele, mais honrosa. (N.A.)

à melhor maneira de conduzir o arado. Que asneira, porém, meter-se num conflito – no qual é impossível que todos cheguem a sensações uníssonas – porque o sentimento não é, de maneira nenhuma, uníssonos! Contudo, mesmo o homem provido do sentimento mais rude e vulgar poderá perceber que aqueles estímulos e proveitos da vida, que parecem ser os mais dispensáveis, pedem nossa maior consideração, e que nos sobriariam poucos móveis para tantos esforços se quiséssemos excluí-los. Ao mesmo tempo, ninguém é tão rude que não sinta que uma ação moral, ao menos aos olhos do próximo, comoverá tanto mais quanto mais distante estiver do interesse próprio, e quanto mais nela emergirem aqueles nobres impulsos.

/45/ Quando observo, alternadamente, o lado nobre e o lado fraco dos homens, reprovo a mim mesmo por não conseguir adotar aquele ponto de vista a partir do qual esses contrastes apresentam-se, por assim dizer, de forma comovente, como o grande quadro de toda natureza humana. Pois de bom grado me resigno a aceitar que, na medida em que pertencem ao projeto da grande natureza, essas situações grotescas não podem resultar senão numa nobre expressão, apesar de sermos muito limitados para nos dar conta delas sob esse aspecto. Mas, a fim de lançar um rápido olhar nisso, penso po-

der fazer as seguintes considerações. Entre os homens, são bem poucos aqueles que se comportam de acordo com *princípios*, coisa que, em geral, é igualmente boa, visto poder ocorrer facilmente de errarmos nesses princípios, e, nesse caso, o prejuízo que daí resulta é tanto maior quanto mais universal for o princípio e quanto mais constante for a pessoa que o propõe para si mesmo. Aqueles que agem a partir de *impulsos benevolentes* são bem mais numerosos, o que, aliás, é excelente, muito embora à pessoa não se possa atribuir individualmente nenhum mérito /46/ excepcional. Pois, ainda que por vezes esses instintos virtuosos estejam ausentes, em geral também obedecem ao grande desígnio da natureza [*die grosse Absicht der Natur*], como os instintos restantes, que, de forma tão regular, movem o mundo animal. Aqueles que têm fixo diante de si o próprio e amado eu como único ponto de referência de todos os seus esforços, e que buscam fazer girar tudo em volta do *interesse próprio*, como em volta de um grande eixo, constituem a *maioria*. Nada também poderia ser mais vantajoso, pois estes são os mais assíduos, ordeiros e prudentes; dão aprumo e solidez ao todo, na medida em que, mesmo despropositadamente, tornam-se úteis ao bem público, provendo as necessidades exigidas e oferecendo a base sobre a qual almas delicadas podem

propagar beleza e harmonia. Finalmente, *todos* os corações humanos, embora em porções diferentes, foram infundidos pelo *amor à honra*, que deve dar ao todo uma beleza atraente, próxima do maravilhamento. Pois ainda que o desejo de honra seja uma tola quimera, na medida em que se presta como regra sob a qual se ordenam as inclinações restantes, torna-se extremamente vantajoso como um impulso que as acompanha. Afi-
nal, visto que /47/, no grande palco, cada um executa suas ações de acordo com suas inclinações dominantes, ele é ao mesmo tempo levado, por meio de um impulso secreto, a adotar em pensamento um ponto de vista exterior a si mesmo, a fim de apreciar o decoro de sua conduta, tal como ela aparenta e se apresenta aos olhos do espectador. Com isso, os diferentes grupos ligam-se num quadro de magnífica expressão, onde, em meio a uma grande multiplicidade, sobressai a unidade, e o todo da natureza moral mostra, em si, beleza e dignidade.

Terceira seção

Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos

Aquele que primeiramente conceituou a mulher com o nome de *belo sexo* talvez quisesse ser cortês, mas foi mais feliz do que provavelmente ele mesmo imaginou. Pois, /48/ mesmo não considerando que, diante do sexo masculino, sua figura é geralmente mais refinada, seus traços são mais sutis e suaves, e seu rosto mais expressivo e atraente na expressão da alegria, do gracejo e da afabilidade; sem tampouco esquecer o que deve ser atribuído ao poder mágico e secreto graças ao qual fazem nossa paixão inclinar-se a um juízo favorável sobre elas, é sobretudo no caráter espiritual desse sexo que residem traços próprios a ele, que o distinguem claramente do

nosso, tornando-o identificável principalmente através da marca do *belo*. De nossa parte, poderíamos pretender à denominação de *sexo nobre*, caso também não se exigisse de um caráter nobre recusar títulos de nobreza, sendo melhor atribuí-los que aceitá-los. Não se quer dizer, com isso, que a mulher careça de qualidades nobres, ou que o sexo masculino deva ser inteiramente privado da beleza; espera-se, ao contrário, que cada sexo reúna a ambos, de tal maneira que em uma mulher todos os outros traços devam estar ligados /49/ a fim de elevar o caráter do *belo*, que é seu ponto de referência específico; e que, por oposição, dentre as qualidades masculinas sobressaia nitidamente o *sublime*, como a marca de seu gênero. A isso devem referir-se todos os juízos sobre ambos os gêneros, tanto os de louvor quanto os de censura; toda educação e instrução deve ter isso diante dos olhos, assim como todo esforço no sentido de promover a perfeição moral de um ou outro sexo da espécie humana, a menos que se queira ignorar a estimulante diferença instituída entre eles pela natureza. Pois aqui não basta imaginar que se está diante de seres humanos; é preciso ao mesmo tempo não esquecer o fato de que estes não são de um único tipo.

A mulher possui um forte sentimento inato por tudo o que é belo, gracioso e ornado. Já na infância gosta

de se enfeitar, e se compraz em se ornamentar. Tem esmero, sendo muito sensível a tudo o que pode produzir asco. Ama o gracejo, e pode se entreter com futilidades, conquanto sejam alegres e divertidas. Desde muito cedo possui /50/ em si mesma um sentido de decência, sabendo aparentar um decoro delicado e autodomínio; e isso numa idade em que nossa boa juventude masculina é ainda intratável, deselegante e embaraçada. Ela dispõe de muitos sentimentos piedosos, de bondade e compaixão, prefere o belo ao útil, e com prazer economiza o que sobra das despesas domésticas, a fim de spendê-lo em brilho e enfeite. Seu sentimento acusa a menor ofensa, e é extremamente aguçada em notar a mínima falta de atenção e respeito para consigo. Em resumo, é ela quem dispõe, na natureza humana, do fundamento essencial do contraste entre as qualidades belas e nobres, tornando mais refinado mesmo o sexo masculino.

Espero estar dispensado da enumeração das qualidades masculinas, na medida em que são paralelas àquelas, bastando considerar a ambas apenas confrontando-as. O belo sexo possui tanto entendimento quanto o sexo masculino; trata-se, porém, de um belo *entendimento*, enquanto o nosso deve ser um *entendimento profundo*, /51/ expressão que significa o mesmo que um

entendimento sublime.

Pertence à beleza de todas as ações sobretudo demonstrar em si leveza, parecendo ser efetuadas sem qualquer esforço penoso; em contrapartida, esforço e obstáculos superados suscitam admiração, e pertencem ao sublime. Meditação profunda e uma longa contemplação são nobres, porém difíceis, e não convêm a uma pessoa na qual os estímulos espontâneos não devem mostrar outra coisa que uma bela natureza. O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora *Dacier*, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a marquesa de *Châtelet*¹ só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de /52/ profundidade a que aspiram. O belo entendimento elege como objeto tudo

¹ Anne Dacier (1654-1720) tornou-se célebre por seus comentários e traduções de clássicos greco-romanos, além de participar da *Querelle des anciens et des modernes*. Gabrielle Emilie, marquesa de Châtelet (1704-1749), traduziu e comentou os *Principia* de Newton; era intimamente ligada a Voltaire. (N.T.)

aquilo que é muito aparentado com o sentimento refinado, e abandona especulações ou conhecimentos abstratos – úteis, porém áridos – ao entendimento diligente, sólido, profundo. Por isso, a mulher não aprenderá geometria; e, do princípio de razão suficiente ou das mônadas, saberá apenas o quanto for necessário para perceber o sal das sátiras cristalizado pelos pensadores superficiais de nosso sexo. O belo sexo pode deixar Descartes sempre a girar seus vórtices, sem se afligir com isso, mesmo se o galante Fontenelle² queira fazer-lhe companhia entre as estrelas vagantes; e a atração de seu encanto nada perde em poder, mesmo no caso de desconhecer inteiramente aquilo que Algarotti³ se esforçou em apontar, para o bem dele, acerca das forças de atração da matéria bruta, tal como a concebeu Newton. No aprendizado da história, não encherá a cabeça com batalhas, e, no de geografia, com fortalezas; pois a pólvora dos disparos lhe convém tão pouco /53/ quanto o almíscar convém aos homens.

Parece obra de uma maliciosa astúcia masculina querer conduzir o belo sexo a uma tal inversão do gosto.

²Racionalista e precursor das Luzes, Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757) publicou obras de vulgarização científica como as célebres *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686). (N.T.)

³Francesco Algarotti, *Newtonismo para damas*, 1737. (N.T.)

Pois embora sejam bem conscientes de sua fraqueza diante da atração natural da mulher, e de que se encontrem em maior embaraço graças a um simples olhar zombeteiro do que à mais complicada das questões escolásticas, os homens se consideram de uma resoluta superioridade tão logo a mulher se envereda por esse gosto, com a grande vantagem – que dificilmente obteriam por outro meio – de socorrer, com generosa indulgência, as fraquezas da vaidade feminina. O conteúdo da grande ciência feminina é, antes, o ser humano, e, dentre os seres humanos, o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir. Se se quiser dar a elas a oportunidade de desenvolver sua bela natureza, é preciso sempre ter em conta esta circunstância. Buscar-se-á alargar nelas o sentimento moral em seu conjunto, não a memória, e isso não por meio de regras universais, mas por meio de certos juízos /54/ acerca da conduta que observam ao redor. Os exemplos, que emprestamos de outras épocas, a fim de demonstrar a influência exercida pelo belo sexo nos destinos do mundo, as diferentes relações em que se encontrava diante do homem noutros tempos ou países, o caráter de ambos os sexos, na medida em que se deixa explicar desse modo, e o gosto instável pelos prazeres, tudo isso é o que constitui sua história e geografia. É belo que a vista de uma carta

geográfica, representando ou toda a crosta terrestre ou as partes principais do mundo, seja agradável a uma mulher. Isso ocorre apenas quando se mostra a carta com o único propósito de lhe descrever os diversos caracteres dos povos que o habitam, as diferenças de gosto e sentimento moral, sobretudo com vista ao efeito que possuem sobre as relações entre os sexos, acrescentando algumas explicações fáceis sobre o clima, a liberdade e a escravidão. Pouco importa que conheçam as divisões principais, os ofícios, o poder e o soberano desses países. Tampouco do /55/ universo deverão conhecer mais do que lhes for necessário para se comoverem com a contemplação do céu num belo entardecer, conquanto de alguma maneira tenham compreendido que ainda existem outros mundos e, neles, outras belas criaturas. O sentimento para pinturas expressivas e para a música, não na medida em que exprimem artifício, mas sentimento, tudo isso refina ou eleva o gosto desse sexo, e sempre possui alguma ligação com as disposições morais. Isso jamais ocorre por meio de um ensino frio e especulativo, mas sempre por meio de sensações, sobretudo as que permanecem o mais próximo possível do comportamento próprio a seu sexo. Porque exige talentos, experiência e um coração cheio de sentimento, essa instrução é deveras rara, bem podendo a mulher

dispensar qualquer outra, visto geralmente educar-se muito bem por si mesma, ainda que na falta daquela.

A virtude da mulher é *bela* [*schöne Tugend*];⁴ a do sexo masculino /56/ deve ser *nobre* [*edle Tugend*]. Ela evitará o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela as que são moralmente belas. Nada de deveres, necessidades ou obrigações; a mulher é intolerante com todo comando e obrigação inoportuna. Só faz algo porque assim lhe agrada, e a arte, aqui, consiste em fazer que lhe seja agradável o que é bom. Parece difícil acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios, e, com isso, espero não ofendê-lo, pois também são muito raros no sexo masculino. Em compensação, a providência pôs em seu peito sensações bondosas e benévolas, um refinado sentimento de honestidade e uma alma solícita. Não se exijam delas sacrifícios e uma generosa abnegação. Jamais um homem deve dizer à mulher que ele arrisca parte de sua fortuna por um amigo. Por que lhe represaria a vivaz loquacidade, incomodando-lhe a mente com um importante segredo que apenas a ele mesmo cabe guardar? Mesmo muitas de suas fraquezas são, por assim dizer

⁴ Acima, essa virtude foi, com rigor, nomeada virtude de adoção; aqui, visto merecer ser interpretada favoravelmente, chama-se, em geral, uma bela virtude. (N.A.)

/57/, *belos erros*. Ofensa ou desgraça impelem sua alma sensível à melancolia. O homem jamais deve derramar lágrimas, senão pela grandeza de sua alma; aquelas que verte por dor ou felicidade o tornam desprezível. A *vaidade*, que tão frequentemente reprovamos no belo sexo, visto ser, nele, um erro, é apenas um belo erro. Pois os homens, que tão prazerosamente adulam a mulher, intensificam-lhe efetivamente o charme, sem falar que ficariam contrariados caso esta não se inclinasse a recebê-los. Essa inclinação é um impulso em mostrar-se receptiva e bem observar o decoro, em dar livre jogo a seu engenho vivaz, e também em brilhar por meio das invenções volúveis da moda, elevando sua beleza. Nisso não há nada de ofensivo a terceiros; aliás, se feito com bom gosto, é tão gracioso, que contestá-lo com repreensões rabugentas revela pouca educação. Uma mulher que seja nisso demasiado volúvel e leviana chama-se uma tola; expressão esta que não possui um significado tão forte como quando, mudando de desinência /58/, aplica-se ao homem, visto que, se bem nos entendemos, frequentemente também pode revelar uma brincadeira familiar. Se a vaidade é um erro que, na mulher, merece perdão, sua *presunção* não é apenas censurável, como no ser humano em geral, mas deforma inteiramente o caráter de seu sexo, pois essa qualidade é, de modo geral,

estúpida e repugnante, e oposta ao charme simpático e modesto. Ademais, uma tal pessoa encontra-se numa situação delicada: apreciará ser julgada severamente e sem nenhuma indulgência, pois quem almeja grande estima convida todos à censurá-lo. Toda descoberta de um erro, mesmo ínfimo, proporciona a todos verdadeira alegria, e a palavra tola perde, aqui, seu sentido atenuado. Deve-se sempre distinguir a vaidade da presunção. A primeira busca o aplauso e, em certa medida, honra aquele que por ele tanto se esforça; a segunda pensa já se encontrar na posse completa desse aplauso, e, na medida em que não se empenha em adquiri-lo, tampouco ganha algum.

/59/ Se alguns ingredientes da vaidade de modo algum comprometem uma mulher aos olhos do sexo masculino, sem dúvida servem para desunir o belo sexo, e tanto mais quanto mais perceptíveis forem. Julgam-se umas às outras com grande severidade, porque uma parece obscurecer o charme das outras; e, com efeito, aquelas que dispõem de fortes pretensões à conquista raramente são amigas, no verdadeiro sentido da palavra.

Nada é tão oposto ao belo quanto o asco, assim como nada conduz tão abaixo do sublime quanto o ridículo. Daí nenhuma afronta ser mais tocante a um homem que

a de ser chamado de *tolo*, e, a uma mulher, que chamá-la de *asquerosa*. *O Espectador* inglês⁵ sustenta que não pode haver censura mais ultrajante a um homem que a de ser considerado um mentiroso, e mais ácida a uma mulher do que tomá-la por impudica. Na medida em que isso é julgado conforme o rigor da moral, não me atenho a seu valor. Mas aqui não se trata daquilo que, em si mesmo, merece maior censura, mas, antes, daquilo que efetivamente se sente como o mais /60/ penoso. E por isso pergunto a cada um dos leitores se não concordará com minha opinião ao ter em mente o caso que se segue. A senhorita Ninon Lenclos não possuía a menor pretensão à honra da castidade, e, não obstante, ficaria inevitavelmente ofendida caso um de seus amantes chegasse a ponto de dizer isso dela; é sabido o cruel destino de Monaldeschi, graças a uma ultrajosa expressão desse gênero acerca de uma princesa que certamente não queria passar por Lucrécia. Não cometer o mal sequer por uma vez, ainda que se queira, é intolerável, visto que também deixar de cometê-lo sempre é somente uma virtude bastante ambígua.

A fim de afastar-se o quanto possível do que é asqueroso, o *asseio* – que, aliás, cai bem em qualquer pessoa – está entre as virtudes primordiais do belo sexo, nele

⁵Trata-se do magazine *The Spectator*. (N.T.)

se tornando dificilmente excessivo, ao passo que, no homem, por vezes chega ao exagero, tornando-se ridículo.

/61/ O *pudor* é um segredo da natureza que estabelece limites a uma inclinação demasiadamente impetuosa, e que, tendo consigo a voz da natureza, parece sempre acordar-se com as boas qualidades morais, mesmo quando delas se desvia. Daí ser profundamente necessário como suplemento dos princípios, pois, em nenhum outro caso a inclinação oferece ao sofista a invenção de princípios complacentes. Ao mesmo tempo, porém, o pudor serve para estender uma misteriosa cortina diante dos fins mais convenientes e necessários da natureza, para que uma familiaridade vulgar com esses mesmos fins não favoreça o asco ou, ao menos, a indiferença em relação aos desígnios últimos de um impulso no qual estão inscritas as inclinações mais adequadas e intensas da natureza humana. Essa qualidade pertence prioritariamente ao belo sexo, bem lhe convindo com o decoro. É também uma grossa e odiosa impertinência pôr em apuros ou indispor sua delicada honestidade, por meio de gracejos indecentes, denominados *obscenidades*. Todavia, visto que, por mais que se queira tergiversar o mistério /62/, o impulso sexual repousa, em última análise, como fundamento dos estímulos restantes, e visto que uma mulher, na qualidade de mulher, é

sempre o objeto agradável de uma conversação de bons costumes, talvez se possa a partir daí explicar por que homens – aliás, de boa educação – por vezes tomam a liberdade de deixar transparecer, por meio das pequenas malícias de seus gracejos, sutis alusões, que fazem com que sejam chamados *maliciosos* e *libertinos*; e também por que, apesar de não intentarem ofender com olhares indiscretos ou tampouco ferir o respeito, se acham no direito de chamar de *pedante pela probidade* a pessoa que os acolhe com indignação e frieza. Digo isso apenas porque geralmente é considerado um traço algo ousado da bela sociedade, tendo-se já de fato empregado muito engenho a esse respeito; no que porém concerne ao juízo com base no rigor moral, disso não trato aqui, já que me incumbi apenas de observar e elucidar as manifestações no sentimento do belo.

As qualidades nobres desse sexo – as quais, porém, como já dissemos, nunca /63/ devem sobrepor-se ao sentimento do belo – não se anunciam de maneira mais clara e segura do que por meio da *modéstia*, espécie de nobre simplicidade e ingenuidade em meio a grandes traços. Dela transparece uma serena benevolência e respeito pelos outros, juntamente com uma certa *nobre autoconfiança*, ligada àquela justa auto-estima sempre encontrada em espíritos elevados. Na medida em que ao

mesmo tempo atrai por charme e comove por respeito, essa refinada mistura põe todas as demais qualidades cintilantes em segurança contra a malícia, a repreensão e a sátira. Pessoas com esse temperamento têm um coração propenso à amizade, coisa que jamais pode ser suficientemente avaliada numa mulher, pois, além de muito rara, é extremamente encantadora.

Visto que nosso intento é o de julgar acerca de sentimentos, não será inconveniente, quando possível, conceitualizar as diferentes impressões que a figura e o semblante do belo sexo produzem sobre os homens. Todo esse encantamento permeia, na realidade, o /64/ impulso sexual. A natureza persegue seu grande intento, e todos os refinamentos que a isso se associam, por mais que daí pareçam se distanciar, não são senão ornamentos, e, no fim das contas, tiram seu encanto da mesma fonte. Um *gosto* saudável e *rude*, que sempre se mantém muito próximo desse impulso, será pouco tocado pelo encanto do decoro, da fisionomia, dos olhos etc. de uma mulher; e, visto orientar-se apenas para o sexo, considera o mais das vezes os refinamentos alheios como namoricos inúteis.

Embora um tal gosto não seja refinado, nem por isso deve ser desprezado. Afinal, é por seu intermédio que a maior parte dos seres humanos observa, de maneira

bem simples e segura, a grande ordem da natureza.⁶ Por meio dele se /65/ consuma a maioria dos matrimônios, e, na verdade, das partes mais ativas do gênero humano; e, na medida em que não tem a cabeça cheia de gestos encantadores, de olhares lânguidos, de condutas nobres etc., o homem tampouco entende algo de tudo isso, tornando-se, assim, tanto mais atento às virtudes domésticas, à parcimônia, ao dote etc. No que concerne ao gosto mais refinado, em função do qual seria necessário fazer uma distinção entre os encantos exteriores da mulher, o gosto prende-se àquilo que é *moral* ou *amoral* na figura e expressão do rosto. Em vista dos agrados da última espécie, dir-se-á que uma mulher é *bonita*. Uma estatura equilibrada, traços regulares, a cor dos olhos e do rosto que se destaca com elegância constituem meras belezas que aprazem também num ramo de flores, e que não merecem mais do que um frio aplauso. O rosto, mesmo que seja bonito, por si nada diz, e não fala ao coração. Aquilo que, na expressão dos traços, dos olhos e do rosto, concerne ao que é *moral*, incide ou sobre o

⁶Como todas as coisas no mundo também possuem seu lado ruim, igualmente há de deplorável nesse gosto que, mais facilmente que qualquer outro, decai na libertinagem. Pois, porque o fogo que uma pessoa desperta pode ser apagado por uma outra qualquer, não existem obstáculos que pudessem limitar essa indomável inclinação. (N.A.)

sentimento do sublime ou /66/ do belo. Uma mulher, na qual as amenidades que condizem com o sexo feminino deixam sobressair principalmente a expressão do sublime, chama-se *bela* em sentido próprio; aquela, cujo perfil moral, como é notado no semblante e nos traços faciais, anuncia as qualidades do belo, é *agradável*, e, quando em grau elevado, *fascinante*. A primeira, sob um semblante sereno e um nobre decoro, deixa transparecer, por olhares modestos, o brilho de um belo entendimento, e, na medida em que retrata em seu rosto um sentimento terno e um coração benevolente, apodera-se tanto da inclinação quanto da estima de um coração masculino. A segunda mostra vivacidade e engenho em olhos risonhos, certa malícia sutil, um gosto pelo gracejo e uma travessa fragilidade. Esta encanta, enquanto aquela comove, e o sentimento amoroso, de que é capaz e que infunde nos outros, é volúvel, porém belo, enquanto que o sentimento da primeira é terno, ligado ao respeito e constante. Não /67/ prosseguirei em divisões pormenorizadas dessa espécie, visto que, em tais casos, o autor parece sempre retratar a própria inclinação. Acrescento, contudo, que aqui se pode esclarecer o gosto que muitas damas encontram numa tez sadia, porém, pálida. Pois, geralmente, é esta acompanhada por um estado de espírito de maior sentimento interior

e terna sensação, que pertence à qualidade do sublime, enquanto a tez rosada e em flor lhe diz menos respeito, e mais ao estado de espírito alegre e vivaz. Porém, o que melhor condiz com a vaidade é mais comover e captivar do que fascinar e atrair. Todavia, pessoas sem sentimento moral e sem nenhuma expressão que denote sensibilidade podem ser muito bonitas, só que não irão comover e tampouco fascinar senão àquele *gosto rude* que já mencionamos, o qual, vez por outra, se torna mais refinado para, em seguida, também escolher à sua maneira. É deplorável que tais belas criaturas facilmente incidam no erro da *presunção*, por força da consciência da bela figura que o espelho lhes mostra /68/, e pela ausência de sentimentos refinados; pois, assim, tornam tudo frio a seu redor, com exceção do bajulador, que visa a propósitos e trama intrigas.

Talvez, a partir desses conceitos, sejamos capazes de compreender algo acerca dos efeitos tão diferentes que o aspecto de uma mesma mulher produz sobre o gosto dos homens. Uma vez que está fora da circunscrição do gosto refinado, não me ocupo aqui daquilo que, nessa impressão, se refere muito de perto ao impulso sexual, e que concorda com a particular ilusão *voluptuosa* de que se reveste o sentimento de cada um. Talvez o se-

nhor Buffon⁷ esteja certo ao supor que aquela figura que deixa a primeira impressão quando esse impulso é ainda recente e começa a se desenvolver, permanece o arquétipo, ao qual devem conformar-se no futuro todas as imagens femininas. Estas podem suscitar o fantástico anseio, por meio da qual uma rude inclinação se vê forçada a escolher entre os diversos objetos de um mesmo sexo. No que diz respeito a um gosto algo mais refinado /69/, afirmo que aquela espécie de beleza que denominamos *bela figura* é apreciada de maneira assaz uniforme por todos os homens, e que sobre ela as opiniões não são tão diferentes como em geral se sustenta. As moças circassianas e georgianas sempre foram tidas, por todos os europeus que percorreram os seus países, como as mais bonitas. Os turcos, os árabes e os persas devem estar bem de acordo com esse gosto, pois se mostram ansiosos em embelezar seus próprios povos por meio de sangue tão refinado; observa-se, também, que isso já foi atingido pela raça persa. Os comerciantes do Indústão não deixam de tirar grandes vantagens do comércio cruel de tão belas criaturas, conduzindo-as aos reinos abastados de seus países; e nota-se que,

⁷Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), publicou, em 1749, os três primeiros volumes de sua *Histoire naturelle*. O último volume, trigésimo-sexto, foi publicado um ano após sua morte. (N.T.)

por mais divergente que seja o caráter próprio do gosto nessas diferentes regiões do mundo, aquilo que numa delas é conhecido como *especialmente belo*, também é assim considerado em todas as outras. Onde, porém, o que /70/ é moral nos traços interfere no juízo sobre a bela figura, então o gosto é sempre muito variado entre os diferentes homens, tanto de acordo com a distinção entre seu sentimento moral, quanto com o significado variado que a expressão do rosto possa assumir na fantasia de cada um. É normal ocorrer que figuras, que num primeiro momento não produzem nenhum efeito especial, por não serem indiscutivelmente belas, geralmente, tão logo começam a agradar por um conhecimento mais profundo, também se tornam mais sedutoras e parecem embelezar-se cada vez mais; ao contrário, o aspecto simpático, que se anuncia na primeira vez, é em seguida percebido com maior frieza. Possivelmente, isso se deve ao fato de que os estímulos morais, quando se tornam mais visíveis, cativam com mais força, sendo ocasionados tão-somente por sentimentos morais e deixando-se descobrir com base neles (e cada descoberta de um novo estímulo sempre deixa supor ainda outros); enquanto todos os agrados que não se dissimulam, visto logo de início exercerem todo seu efeito /71/, em seguida não são capazes de mais nada,

senão arrefecer a curiosidade amorosa e, pouco a pouco, levá-la à indiferença.

Em meio a essas observações, apresenta-se com muita naturalidade o seguinte comentário. O sentimento de todo simples e rude nas inclinações sexuais conduz diretamente ao grande fim da natureza, e, na medida em que cumpre suas exigências, é destinado a tornar a própria pessoa imediatamente feliz; só que, em razão de sua grande generalidade, converte-se facilmente em excesso e libertinagem. Por outro lado, um gosto assaz refinado serve para retirar a selvageria de uma inclinação impetuosa, e, na medida em que a limita a alguns poucos objetos, torna-a moral e decorosa. Todavia, geralmente ela não responde ao grande escopo final natureza, e, visto exigir ou esperar mais do que esta geralmente oferece, só muito raramente consegue fazer feliz a pessoa de tão delicado sentimento. O primeiro tipo de espírito torna-se grosseiro, porque se dirige a todos os objetos de um sexo; o segundo, sonhador, visto não dirigir-se a nenhum deles, mas, antes, apenas /72/ ocupar-se com um objeto que a inclinação amorosa cria para si mesma em pensamentos, e que enfeita com todas as qualidades nobres e belas. A natureza raramente reúne tais qualidades num ser humano e, mais raramente ainda, oferece tal objeto àquele que pode estimá-las e que, talvez, seria

digno de possuí-lo. Daí nasce a hesitação e, finalmente, a completa renúncia à ligação conjugal, ou, o que talvez seja igualmente tão negativo, o amargo arrependimento por uma escolha deliberada que não cumpriu as grandes expectativas que haviam sido feitas; pois não raro, ao galo de Esopo que encontra uma pérola seria mais conveniente um grão de cevada.

Podemos fazer aqui uma observação geral. Por mais atraentes que sejam as impressões do sentimento terno, temos razão para ser cautelosos ao torná-lo refinado, se não quisermos, por meio de uma sensibilidade desmedida, nos proporcionar apenas muito mau humor e uma fonte de desgostos. Gostaria de propor às almas nobres que, tanto quanto possam, tornem refinado o sentimento no que concerne às qualidades que competem a si próprias ou às ações que /73/ elas mesmas executam; mas, ao contrário, em relação àquilo de que desfrutam, ou que esperam dos outros, que mantenham o gosto em sua simplicidade – se eu ao menos soubesse como isso pode ser feito. Sem dúvida, caso isso se realizasse, fariam felizes aos outros e também a si mesmos. Nunca é bom perder de vista que de modo algum se deve ter altas pretensões em relação às felicidades da vida e à perfeição dos homens; pois aquele que sempre espera apenas a mediocridade possui a vantagem

de que o resultado raramente lhe contradiz a expectativa; ao contrário, vez por outra perfeições imprevistas até o surpreendem.

A velhice, a grande devastadora da beleza, ameaça finalmente todos esses atrativos; e, se tudo deve correr conforme a ordem natural, as qualidades sublimes e nobres devem pouco a pouco tomar o lugar das belas, permitindo a uma pessoa que, ao envelhecer, deixa de ser objeto de amor, que se torne cada vez mais digna de um grande respeito. Na minha opinião, a inteira perfeição do belo sexo, na flor dos anos, deveria residir na bela /74/ simplicidade, elevada por meio de um refinado sentimento para tudo o que é belo e nobre. Pouco a pouco, na medida em que decrescem as pretensões à sedução, a leitura dos livros e o alargamento da reflexão poderiam, imperceptivelmente, dar às Musas o lugar vazio das Graças, e o esposo deveria tornar-se o primeiro mestre. Não obstante, mesmo quando a velhice se aproxima, época tão terrível para todas as mulheres, estas continuam pertencendo ao belo sexo, e este se desfigura a si mesmo, quando, numa espécie de desespero para manter por mais tempo esse caráter, se entrega a um humor carrancudo e rabugento.

Uma pessoa idosa, que apresenta em sociedade um comportamento moral e amistoso, que, em conversação,

é loquaz e ponderada, que favorece com decoro as satisfações da juventude, à qual ela mesma não pertence, e que, mostrando zelo em tudo, deixe transparecer alegria e satisfação ante o bem-estar que a circunda, é sempre mais refinada do que um homem da mesma idade, e quiçá mais amável /75/ do que uma moça, embora num outro sentido. É verdade que seria talvez demasiadamente místico o amor platônico ao qual pretendia um antigo filósofo, quando dizia do objeto de sua inclinação: *As Graças residem em suas rugas, e minh'alma parece suspensa em meus lábios quando beijo sua boca frouxa*. Só que se deve renunciar a pretensões desse tipo. Um homem velho que se passa por apaixonado é um janota, e, vindas do outro sexo, tais presunções são repugnantes. A causa de perdermos o bom decoro jamais reside na natureza, mas no fato de querermos corrompê-la.

Para não perder de vista meu argumento, quero fazer ainda algumas observações sobre a influência que um sexo pode exercer sobre o outro a fim de embelezá-lo ou enobrecê-lo ainda mais. A mulher possui um sentimento proeminente pelo *belo*, naquilo que concerne a *si mesma*, mas um sentimento pelo *nobre*, tão logo deva ser encontrado no *sexo masculino*. O homem, ao contrário, possui um deliberado sentimento pelo *nobre*, próprio

a *suas* qualidades /76/; pelo *belo*, porém, quando se encontra na *mulher*. Daí se segue que os fins da natureza busquem, por meio do impulso sexual, *enobrecer* ainda mais o homem e *embelezar* ainda mais a mulher. Uma mulher se sente pouco embaraçada por ser desprovida de grandes ideias, ou por se mostrar receosa com ocupações importantes ou despreparada para elas etc. É bela e agrada – e basta. Em contrapartida, exige do homem todas essas qualidades, e a sublimidade de sua alma revela-se apenas em saber apreciar essas nobres qualidades, tão logo devam encontrar-se nele. De que outra forma seria possível que tantos grotescos rostos masculinos não obstante o mérito que possam ter, consigam conquistar mulheres tão distintas e refinadas? Em compensação, o homem já é bem mais delicado diante dos belos atrativos da mulher. A figura refinada, a vivaz ingenuidade e a encantadora sensibilidade dela recompensam, para ele, a ausência da erudição dos livros, ou outras carências que cabe a ele suprir com o próprio talento /77/. A vaidade e as modas podem bem conferir uma falsa direção a esses impulsos naturais, tornando certos homens *adocicados*, e a mulher, uma *pedante* ou *amazona*; a natureza, contudo, sempre busca reconduzi-los a sua ordem. Julguem-se por aí que poderosas influências o impulso sexual poderia exercer,

principalmente no sentido de enobrecer o sexo masculino, se, em lugar de tantos ensinamentos abstrusos, o sentimento moral da mulher fosse oportunamente desenvolvido, a fim de fazê-la sentir o que pertence à dignidade e às qualidades sublimes do outro sexo. Fosse esse o caso, a mulher se veria preparada para desdenhar homens ridiculamente afetados, deixando de render-se a outras qualidades que não o mérito. É igualmente indubitável que, através disso, o poder de seus atrativos seriam em geral ressaltados, visto ser notório que o encantamento feminino age, na maioria das vezes, apenas sobre almas nobres; as demais não são suficientemente refinadas para senti-lo. Pelo mesmo motivo dizia o poeta Simonides ao exortarem-no a declamar seus belos cantos aos tessálios: “Esses grossos são por demais /78/ estúpidos para se encantar com um homem como eu”. A propósito, já se considerou como resultado do convívio com o belo sexo os costumes masculinos terem se tornado mais afáveis, seu comportamento mais cortês e polido, sua conduta, mais graciosa; só que isso é apenas uma vantagem secundária.⁸

⁸Mesmo essa vantagem é fortemente atenuada pela suposta observação de que homens que muito cedo e com muita assiduidade são introduzidos em sociedades em que a mulher dá o tom, tomam-se frequentemente risíveis, e, em companhia masculina, mostram-se desagradáveis ou até desprezíveis, pois perderam o gosto de

Tudo depende basicamente de que o homem se torne mais perfeito como homem, e de que a mulher se torne mais perfeita como mulher, ou seja, que o móbil do impulso sexual aja de acordo com a indicação da natureza, de enobrecer ainda mais a um e embelezar as qualidades do outro. Quando tudo chegar ao extremo, o homem, presumindo seu próprio mérito, poderá dizer: *Embora não me ames, quero vos obrigar estimar-me*; e a mulher, segura da força de seu encanto, responderá: *Embora em vosso íntimo não /79/ me estimes, vos constrinjo a amar-me*. Na ausência de tais princípios, os homens assumem feminilidades a fim de agradar, e a mulher por vezes (embora muito mais raramente) imita a conduta masculina, a fim de inspirar estima. O que, porém, se faz contra a graça da natureza é sempre muito mal feito.

Na vida matrimonial, o casal reunido deve, por assim dizer, constituir uma única pessoa moral, animada e regida pelo entendimento do homem e pelo gosto da mulher. Com efeito, no homem, não se pode presumir maior compreensão fundada em experiência e, na mulher, mais liberdade e justeza no sentimento, mas também é indubitável que, quanto mais sublime é um

uma conversação que seja vivaz, mas de verdadeiro conteúdo, e amável, mas também de utilidade, pelas palavras sérias que dela fazem parte. (N.A.)

estado de espírito, tanto mais se inclina a fazer da felicidade da pessoa amada o propósito central de seus esforços; por outro lado, quanto mais belo ele for, tanto mais buscará corresponder a esse empenho através da amabilidade. Num relacionamento dessa espécie /80/, a disputa pela superioridade é ridícula – e, quando ocorre, é o sinal mais seguro de um gosto grosseiro ou mal partilhado. Se se chega ao ponto de se pôr em discussão o direito da autoridade, então a coisa toda já desandou; pois onde a inteira ligação é erguida com base apenas na inclinação, já se vê em parte desequilibrada, tão logo se começa a falar de obrigações. A arrogância da mulher nesse duro tom é profundamente odiosa; a do homem, privada de nobreza e desprezível. Todavia, a sábia ordem das coisas implica que todos os refinamentos e delicadezas do sentimento possuam sua inteira força apenas no início, mas que em seguida, através da intimidade e dos afazeres domésticos, pouco a pouco se tomem apáticos, terminando então num amor confiante, no qual, por fim, a grande arte reside em manter ainda o modesto resíduo daquele primeiro sentimento, a fim de que a indiferença e o fastio não comprometam todo o valor daquele contentamento em vista do qual unicamente valeu a pena contrair uma tal ligação.

Quarta seção

Dos caracteres nacionais,¹ na medida em que residem no sentimento diferenciado do sublime e do belo

Na minha opinião, entre os povos de nosso continente, os *italianos* e os *franceses* são aqueles que se

¹Minha intenção não é descrever minuciosamente os caracteres das nações, mas apenas esboçar traços que neles exprimem os sentimentos do sublime e do belo. É fácil supor que um tal esboço apenas seja capaz de limitada exatidão, que os modelos não possam surgir senão do grande acervo daqueles que almejam a um sentimento refinado, e que nenhuma nação encontre-se privada das disposições de espírito que reúnem as qualidades mais eminentes desse tipo. A censura que eventualmente possa recair sobre um povo não pode, por isso, ofender a ninguém, pois é de tal ordem que cada um pode lançá-la ao vizinho, como lança uma bola. Se essas diferenças nacionais devem-se ao acaso e se dependem de época e forma de governo, ou se são necessariamente ligadas ao clima, isso não investigo aqui. (N.A.)

distinguem pelo sentimento do *belo* /82/; já os *alemães*, os *ingleses* e os *espanhóis*, pelo sentimento do *sublime*. A *Holanda* pode ser tida como o país onde esse gosto refinado é quase de todo imperceptível. O belo mesmo é ou encantador e comovente, ou sorridente e atraente. O primeiro possui em si algo do sublime, e o espírito, nesse sentimento, é profundo e encantador; no sentimento da segunda espécie, porém, sorridente e alegre. Aos italianos parece acordar-se sobretudo a primeira espécie do sentimento belo, e, aos franceses, a segunda. No caráter nacional que contém em si a expressão do sublime, este é ou de espécie terrível, que se inclina em algo para o extravagante, ou é um sentimento de nobreza, ou do magnífico. Creio possuir razões que permitem atribuir a primeira espécie ao espanhol, a segunda, aos ingleses e a terceira, aos alemães. O sentimento para o magnífico não é por sua natureza original, como as restantes espécies de gosto, e, não obstante um espírito de imitação possa ser ligado /83/ a cada um dos outros sentimentos, é mais adequado ao sublime cintilante, pois este é, a bem dizer, um sentimento misto do belo e do nobre, onde cada um destes é considerado em si mais frio, e, por isso, o espírito é suficientemente livre para notar, na ligação entre ambos, os exemplos e o impulso que, advindo deles, lhe é necessário. Em

consequência, o alemão possuirá menos sentimento em relação ao belo que o francês, e menos sentimento em relação ao sublime que o inglês; porém, naqueles casos em que ambos devem apresentar-se ligados, seu sentimento será mais apropriado, como quando evita com êxito o erro no qual se poderia cair em razão da excessiva intensidade de um desses tipos de sentimento.

Mencionarei apenas de passagem as artes e ciências cuja escolha pode confirmar o gosto que atribuímos particularmente à essas nações. O gênio italiano distinguiu-se sobretudo na música, na pintura, na escultura e na arquitetura. Todas essas belas artes encontram na França um gosto igualmente refinado, não obstante a sua beleza /84/ seja aqui menos comovente. Em relação à perfeição da poesia ou da oratória, o gosto tende mais ao belo na França, mais ao sublime na Inglaterra. O gracejo refinado, a comédia, a sátira cômica, o jogo amoroso e o estilo fluente e natural são dotes autenticamente franceses. Na Inglaterra, ao contrário, encontramos pensamentos de conteúdo profundo, a tragédia a poesia épica e, em geral, o ouro maciço do engenho, que, sob a ação do martelo francês, pode ser transformado em finas lâminas de grande superfície. Na Alemanha, o engenho brilha em lâminas ainda mais reluzentes. Outrora era berrante; todavia, graças

a exemplos e ao entendimento da nação, tornou-se mais atraente e mais nobre, embora o atrativo possua menos ingenuidade, e a nobreza, um brio menos ousado do que se vê nos povos mencionados. O gosto da nação holandesa por uma ordem meticulosa e uma graciosidade, o qual desperta aflição e embaraço, permite igualmente presumir pouco sentimento ante os movimentos não artificiais e livres do gênio, cuja beleza só tem a perder com a hesitante prevenção dos erros /85/. Nada pode ser mais contrário a todas as artes e ciências do que um gosto extravagante, pois este deturpa a natureza, arquétipo de todo o belo e nobre. Por isso, a nação espanhola também demonstrou pouco sentimento pelas belas artes e pela ciência.

Os caracteres espirituais dos povos são absolutamente discerníveis por aquilo que neles é moral; por isso, queremos ainda ponderar, desse ponto de vista, o sentimento diversificado deles diante do sublime e do belo.²

O *espanhol* é sério, reservado e sincero. Há poucos

²Não é necessário que eu repita, aqui, minha justificação precedente. Em cada povo, sua parte mais culta contém todos os tipos de caracteres louváveis, e aquele que for atingido por uma ou outra censura, caso for refinado o bastante, compreenderá sua vantagem, que consiste em reconhecer o próprio destino, excluindo-se a si mesmo. (N.A.)

comerciantes no mundo mais honrados do que o espanhol. Possui uma alma orgulhosa, e mais sentimento pelas grandes ações que pelas belas. Como, na composição que lhe é própria, encontra-se pouco da benevolência bondosa e branda /86/, ele frequentemente é duro e até mesmo cruel. *O Auto da Fe*³ se mantém não tanto pela superstição quanto pela inclinação extravagante da nação, movida por uma venerável e terrível procissão, na qual se vê São Benito, pintado com imagens diabólicas, entregue às chamas (acesas pela furiosa devoção). Não se pode afirmar que o espanhol seja mais soberbo ou apaixonado do que qualquer pessoa de um outro povo; só que é ambos de maneira extravagante, o que é raro e incomum. Abandonar o arado e, com uma longa espada e um manto igualmente longo, passear pelos campos até que se vá o estrangeiro viajante; ou, numa tourada, único lugar onde as belas mulheres da região são vistas sem o véu, saudar a senhora de seu coração com uma especial reverência, e, em seguida, para honrá-la, aventurar-se numa luta temerária com um animal selvagem – são ações incomuns e raras, que se afastam bastante do que é natural.

O *italiano* parece possuir um sentimento misto, composto do sentimento do espanhol e do francês; mais

³Em espanhol no original. (N.T.)

sentimento para o belo do que o /87/ primeiro e mais sentimento para o sublime do que o segundo. Dessa maneira, penso, podem ser explicados os demais traços de seu caráter moral.

O *francês* possui um sentimento dominante para o belo moral. É cortês, atencioso e amável. Torna-se rapidamente familiar, é espirituoso e livre em sociedade, e a expressão *um homem ou uma dama de bom tom* só tem sentido para quem adquiriu a cortesia de sentimento do francês. Mesmo seus sentimentos sublimes, que não são poucos, subordinam-se ao sentimento do belo, e retiram sua força justamente da concordância com ele. Tem enorme dilação em ser engenhoso, e, por uma boa ideia, sacrifica facilmente algo da verdade. Em compensação, onde não se pode ser engenhoso⁴, como na matemática e nas demais artes e ciências áridas e profundas, também demonstra /88/ tão fundada inteligência quanto qualquer homem de um outro povo. Para

⁴Na metafísica, na moral e na doutrina religiosa, nunca é demais ser cauteloso com as obras dessa nação. Frequentemente predomina nelas uma bela aparência, que não resiste à prova de um exame mais cuidadoso. O francês ama o atrevimento em suas máximas; porém, para se chegar à verdade, é preciso ser cuidadoso, e não atrevido. Na história ama as anedotas, contra as quais não há nada a objetar, salvo desejar que sejam verdadeiras. (N.A.)

ele, um *bon mot*⁵ não possui o valor fugaz que se lhe atribui noutro lugar; antes, será avidamente divulgado e, como o mais importante dos acontecimentos, consagrado nos livros. É um cidadão tranquilo, e vinga-se das opressões dos coletores de impostos⁶ através de sátiras, ou de protestos ao Parlamento. Estes, após terem dado uma bela aparência patriótica a seu desígnio, conforme os patriarcas do povo, não têm outro efeito do que o de serem coroados por um glorioso exílio e celebrados em engenhosas poesias encomiásticas. A mulher é o objeto ao qual se referem mais assiduamente os méritos e as aptidões nacionais desse povo.⁷ Não como se /89/

⁵Em francês no original. (N.T.)

⁶*Generalpächter*: o *fermier general* francês, que, no Antigo Regime, assegurava o recolhimento dos impostos. (N.T.)

⁷Na França, é a mulher quem dá o tom a toda reunião e sociedade. Ora, não se pode negar que, sem o belo sexo, as reuniões tomam-se insípidas e aborrecidas; se, porém, a dama dá o tom do belo, de igual modo deveria o homem dar o tom do *nobre*. Caso contrário, o convívio social /89/ se torna igualmente aborrecedor, embora por um motivo oposto, pois não há nada mais desprezível que a doçura excessiva. De acordo com o gosto francês não se diz: “O Senhor está em casa?”, mas: “A Madame está?” “Madame está no toilette”, “Madame tem vapores” (uma forma de belo capricho); enfim, com Madame e de Madame se ocupam todas as conversações e todos os divertimentos. Nem por isso a mulher é mais respeitada. A um homem que bajula, sempre falta sentimento, tanto do verdadeiro respeito quanto do tenro amor. Em nenhuma hipótese gostaria de ter dito aquilo que Rousseau sustenta de modo tão temerário: *a mulher jamais deixará de ser uma grande criança*. Porém, o perspicaz suíço escreveu isso em

ali seja mais amada e apreciada que em qualquer outra parte, mas porque oferece a melhor ocasião para que à sua luz se mostrem os talentos prediletos do engenho, da cortesia e das boas maneiras. Ademais, uma pessoa vaidosa de ambos os sexos sempre ama apenas a si mesma; o outro é simplesmente o seu brinquedo. Visto que de modo algum faltam nobres /90/ qualidades aos franceses, mas apenas que estas só podem ser vivificadas através do sentimento do belo, o belo sexo poderia ter ali uma influência poderosa no sentido de provocar as mais nobres ações do sexo masculino, estimulando-o como a nenhum outro no mundo, se se pensasse em favorecer um pouco essa tendência do espírito nacional. É uma pena que dos lírios não se façam tecidos.

O erro, a que em maior grau beira esse caráter nacional, é a trivialidade – ou, em uma expressão mais delicada, a superficialidade. Questões importantes são tidas como divertimento, e detalhes servem às mais sérias ocupações. Na velhice, o francês continua cantando canções alegres, permanecendo, tanto quanto pode, galanteador diante das mulheres. Ao fazer essas observações, conto com fiadores oriundos desse povo, valendo-

solo francês e, provavelmente, como grande partidário do belo sexo que era, indignava-se com o fato de este não ser tratado com um respeito mais profundo. (N.A.)

me de um Montesquieu ou de um D'Alembert contra qualquer indignação.

No início de qualquer relação, o *inglês* é frio, mantendo-se indiferente a todo estranho. Possui pouca inclinação a pequenas /91/ delicadezas; todavia, tão logo é um amigo, se dispõe a grandes favores. Esforça-se pouco em ser engenhoso em sociedade ou em mostrar um decoro cortês, mas é compreensível e sério. Não observa um modelo de conduta, não se pergunta muito pelo juízo alheio, seguindo simplesmente seu próprio gosto. Em relação à mulher, não assume a cortesia francesa, porém demonstra maior respeito diante dela, talvez até em demasia, na medida em que usualmente, no matrimônio, concede à esposa uma consideração ilimitada. É constante, por vezes com obstinação, ousado e resoluto, beirando frequentemente o atrevimento, e age de acordo com princípios, chegando, às vezes, à teimosia. Facilmente se toma um homem original – não por vaidade, mas por preocupar-se pouco com os outros, dificilmente violentando seu gosto por conveniência ou imitação. Por isso, raramente será tão amado como o francês, mas, uma vez conhecido, será certamente mais estimado que aquele.

O *alemão* possui um sentimento misto do sentimento do inglês e do francês /92/, parecendo porém

aproximar-se mais do primeiro, tendo grande semelhança com segundo em função da artificialidade e da imitação. Possui uma feliz mistura dos sentimentos do sublime e do belo; e se no primeiro não é um inglês, e tampouco um francês no segundo, supera a ambos, na medida em que os unifica. É mais agradável em sociedade que o primeiro, e, embora não introduza aí tanta vivacidade e engenho quanto o francês, exprime, todavia, maior sobriedade e entendimento. No amor, tanto quanto nas outras espécies de gosto, é assaz metódico, e, unindo o belo e o nobre, é suficientemente frio no sentimento de ambos para ocupar a mente com considerações acerca do decoro, do luxo ou daquilo que chama a atenção. Daí a família, o título e a posição assumirem a maior importância para ele, tanto nas relações civis quanto no amor. Muito mais que os outros, se pergunta pelo *juízo que se venha a fazer dele*, e se há algo em seu caráter que possa produzir o desejo de um melhoramento /93/, resultando daí a fraqueza em razão da qual não ousa ser original, embora possua todos os talentos para isso; por se deixar influenciar em demasia pela opinião alheia, tira a consistência de todas as qualidades morais, tornando-as instáveis e falsamente artificiais.

O *holandês* é dotado de um estado de espírito ordenado e ativo, e, tendo em vista simplesmente o útil, dis-

põe de pouco sentimento para aquilo que é belo ou sublime num entendimento refinado. Para ele, um grande homem equivale a um homem rico; por amigo, entende seu sócio, e uma visita lhe é muito maçante, quando nada lhe rende. Contrasta tanto com os franceses quanto com os ingleses, aparecendo, em certa medida, como um alemão muito fleumático.

Se pusermos à prova esses pensamentos, aplicando-os a um caso qualquer – por exemplo, para apreciar o sentimento de honra – mostrar-se-ão as seguintes diferenças nacionais. O sentimento de honra, no francês, é *vaidade*; no espanhol, *soberba*; no inglês, *orgulho*; no alemão, *altivez*; e, no holandês /94/, *presunção*. Embora à primeira vista pareçam significar o mesmo, essas expressões assinalam diferenças muito notáveis em virtude da riqueza de nossa língua alemã. A *vaidade* solicita o aplauso, é volúvel e inconstante; todavia, sua aparência exterior é *cortês*. A *soberba* é cheia de traços grandiosos, falsamente imaginados, e solicita pouco o aplauso alheio; seu comportamento é rígido e *pomposo*. O *orgulho*, a bem dizer, é apenas uma consciência elevada de seu próprio valor, que, às vezes, pode ser muito correta (por isso é também denominado um orgulho nobre; nunca, porém, posso atribuir a alguém uma nobre soberba, pois esta sempre indica uma avaliação de si in-

correta e exacerbada). A conduta do orgulhoso diante dos outros é *indiferente* e fria. O altivo é um orgulhoso, que é ao mesmo tempo vaidoso.⁸ Porém, o aplauso que /95/ busca nos outros consiste em reverências. Por isso, é com prazer que brilha através de títulos, árvores genealógicas e fausto. O alemão, sobretudo, é vitimado por essa fraqueza. As palavras: magnânimo, benevolentíssimo, ilustríssimo, e outras, igualmente enfáticas, tornam a língua rígida e inflexível, impedindo inteiramente a bela simplicidade que outros povos podem dar a seu estilo. A sociabilidade de uma pessoa altiva caracteriza-se pela *cerimônia*. O *presunçoso* é um soberbo, cuja conduta tem por característica marcante o desprezo pelos outros. No comportamento, é *grosseiro*. Essa qualidade mesquinha distancia-se ao máximo do gosto refinado, porque é visivelmente estúpida; afinal, exortar os outros ao ódio e ao escárnio mordaz, através de um desprezo manifesto, certamente não é o meio de satisfazer o próprio sentimento de honra.

No amor, os alemães e os ingleses possuem um estômago bastante robusto, um certo sentimento refinado, porém, sobretudo, um *gosto* saudável e *vigoroso*. O ita-

⁸Um altivo não é necessariamente um soberbo, isto é, que se faça uma imagem excessiva e falsa de seus próprios méritos; pode acontecer de não se estimar mais do que vale. Todavia, revela um falso gosto em impor externamente esse seu valor. (N.A.)

liano, nesse ponto, é dado a *devaneios*, o espanhol a *fantasias*, e o francês à *gulodice*.

/96/ A religião de nosso continente não é matéria de gosto arbitrário; sua origem é mais venerável. Daí, nela, somente os desvios, de que os homens são responsáveis, podem fornecer indicações das diferentes qualidades nacionais. Considero esses desvios sob os seguintes conceitos principais: *credulidade*, *superstição*, *fanatismo* e *indifferentismo*.⁹ *Crédula* é, geralmente, a parte inculta de cada nação, embora não possua nenhum sentimento refinado digno de nota. A persuasão depende simplesmente do ouvir dizer e da autoridade aparente, e os móbeis aí presentes de nenhum modo remetem a alguma espécie de sentimento refinado. No norte, encontram-se exemplos de povos inteiros dessa natureza. O crédulo, quando é de gosto extravagante, torna-se *supersticioso*. Esse gosto, por si mesmo, é já um motivo para se crer mais facilmente em algo;¹⁰ /97/

⁹ Aos quatro termos germânicos (*Leichtgläubigkeit*, *Aberglaube*, *Schwärmerei*, *Gleichgültigkeit*), Kant acrescenta entre parênteses os correspondentes latinos, dos quais nos servimos para a tradução direta. (N.T.)

¹⁰ Notou-se, a propósito, que um povo tão sensato como o inglês pode, porém, por força da notícia /97/ de um acontecimento extraordinário e inteiramente disparatado, começar a nele crer; disso, há mais de um exemplo. Apenas um caráter destemido, escolado em diversas experiências em que muitas coisas inusitadas

de dois homens, dos quais um seja contagiado por esse sentimento, o outro, porém, por um estado de espírito frio e controlado, o primeiro, mesmo se possuir efetivamente mais entendimento, será, em virtude da sua inclinação dominante, tentado mais facilmente a crer em algo sobrenatural do que o outro, que se conserva desse desvio não graças a sua perspicácia, mas a seu sentimento comum e fleumático. O supersticioso, na religião, interpõe entre si e o objeto supremo de sua veneração certos homens poderosos e assombrosos – por assim dizer, santidades colossais – às quais a natureza obedece e cuja voz exortante abre ou fecha as portas de ferro do Tártaro; santidades que, enquanto tocam o céu com suas cabeças /98/, ainda mantêm os pés aqui embaixo, na terra. Por esse motivo, as diretrizes da sã razão terão grandes obstáculos a superar na Espanha, não porque dali precisem expulsar a ignorância, mas porque a elas se opõe um gosto singular, para o qual o natural é vulgar, e que jamais o credencia a um sentimento sublime caso seu objeto não seja extravagante. O *fanatismo* é, por assim dizer, um pio atrevimento, ocasionado por certo orgulho e grande confiança em si

foram depois reconhecidas verdadeiras, libera-se rapidamente das pequenas dúvidas que atormentam uma cabeça mais fraca e desconfiada, que se previne do erro sem qualquer mérito próprio. (N.A.)

mesmo, com o propósito de aproximar-se das naturezas celestes e de elevar-se, num vôo extraordinário, acima da ordem comum e prescrita. O exaltado fala apenas de inspiração direta e de vida contemplativa, enquanto que o supersticioso, diante de imagens de grandes santos miraculosos, faz votos e deposita sua confiança nas qualidades inimitáveis que imagina em outras pessoas de natureza idêntica à sua. Como já observamos acima, os desvios trazem consigo indicações do sentimento nacional, e o fanatismo¹¹ /99/, em tempos passados encontrado sobretudo na Alemanha e na Inglaterra, é como que uma excrescência inatural do sentimento nobre que pertence ao caráter desses povos, e geralmente não é tão danoso quanto a inclinação supersticiosa, mesmo sendo impetuoso em seu início, pois o excitação de um espírito fanático pouco a pouco esfria, devendo, ao fim, chegar à moderação ordenada que cabe a sua natureza; já a superstição, despercebidamente, arraiga-se com maior profundidade numa natureza espiritual tranquila e passiva, privando o homem que lhe é prisioneiro

¹¹O fanatismo deve ser distinguido do *entusiasmo*. Aquele crê sentir uma comunhão imediata e extraordinária com uma natureza mais elevada, este exprime o estado da mente por alguma razão mais excitado do que o normal, em função quer das máximas da virtude patriótica, quer da amizade, quer da religião, sem que ocorra a ideia de uma comunhão sobrenatural. (N.A.)

de toda esperança de algum dia livrar-se de uma ilusão tão perniciosa. Finalmente, um vaidoso e leviano é sempre desprovido de um sentimento vigoroso /100/ para o sublime, e sua religião é sem comoção, no mais das vezes, apenas matéria de moda, praticada com toda conveniência e frieza. Este é o *indiferentismo* prático, ao qual o caráter nacional *francês* parece ser o mais inclinado; daí à blasfêmia injuriosa é apenas um passo, e, se considerada em seu valor intrínseco, distancia-se pouco da completa descrença.

Se lançarmos um rápido olhar nos outros continentes, encontraremos o árabe como o homem mais nobre do Oriente, dotado, porém, de um sentimento que muito degenera em extravagância. É hospitaleiro, generoso e sincero; só que seu relato e suas histórias e, em geral, seu sentimento são sempre entrelaçados a algo de maravilhoso. Sua excitada imaginação apresenta-lhe as coisas em imagens inaturais e retorcidas, e mesmo a difusão de sua religião foi uma grande aventura. Se os árabes são como que os espanhóis do Oriente, os persas são os franceses da Ásia. São bons /101/ poetas, gentis e dotados de um gosto bastante refinado. Não são seguidores tão estritos do Islã, e seu estado de espírito propenso à jovialidade permite-lhes uma interpretação assaz branda do Corão. Os *japoneses* poderiam ser vis-

tos como os ingleses desse continente, porém apenas quanto a uma ou outra qualidade, como a sua tenacidade, que degenera na mais extremada teimosia, a sua coragem e desprezo pela morte. De resto, pouco demonstram características de um gosto refinado. Os *indianos* possuem um gosto dominante para o caricaturesco, daquela espécie que atinge o extravagante. Sua religião consiste em caricaturas. Ídolos de forma monstruosa, o dente inestimável do poderoso macaco Hanuman, as penitências desnaturadas do faquir (frades mendicantes pagãos) etc., fazem parte desse gosto. O sacrifício voluntário da mulher na mesma fogueira que consome o cadáver do marido é uma horrível extravagância. Que ridículas caricaturas não contêm os cumprimentos exagerados e afetados dos *chineses*! Mesmo suas pinturas são caricaturescas, e representam figuras maravilhosas /102/ e inaturais, que não se podem encontrar em nenhuma outra parte do mundo. Possuem também caricaturas veneráveis graças à antiguidade¹², e nenhum outro povo no mundo dispõe mais delas do que ele.

¹² Por ocasião de um eclipse solar ou lunar ainda se celebra em Pequim a cerimônia de espantar, pelo barulho, o dragão que quer devorar esses corpos celestes e, ainda que hoje já se tenha mais instrução, conserva-se um miserável rito da ignorância dos tempos primordiais. (N.A.)

Os *negros* da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo /103/ prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas.

Entre todos os *selvagens*, nenhum outro povo de-

monstra um caráter espiritual tão sublime como o da *América do Norte*. Possuem um forte sentimento da honra, e quando, para alcançá-la, buscam selvagens aventuras por centenas de milhas, são extremamente atentos em preservá-la do menor prejuízo, mesmo quando um inimigo feroz, depois de tê-lo feito prisioneiro, procura, por meio de terríveis torturas, forçá-lo a um gemido /104/ covarde. O selvagem canadense é, aliás, sincero e honesto. A amizade que estabelece é tão excepcional e absoluta quanto o que já foi relatado dos tempos mais remotos e fabulosos. É extremamente orgulhoso, sente o inteiro valor da liberdade e, em sua formação, não tolera nenhuma relação que o leve a experimentar uma baixa submissão. Provavelmente terá sido *Licurgo* quem deu leis a selvagens semelhantes, e se um legislador surgisse entre as seis nações, veríamos elevar-se uma república espartana no Novo Mundo; pois a empresa dos argonautas difere pouco das expedições guerreiras desses índios, e *Jasão*, diante de *Attakakul-lakulla*, não possui outra vantagem senão a honra de um nome grego. Todos esses povos selvagens possuem pouco sentimento do belo em sentido moral, e o generoso perdão de uma ofensa, que é, a um só tempo, nobre e belo, lhes é inteiramente desconhecido como virtude, sendo, ao contrário, desprezado como uma mísera co-

vardia. A valentia é o mérito mais elevado do selvagem, e a vingança, sua mais doce volúpia. Os /105/ outros indígenas desse continente mostram poucos vestígios de um caráter espiritual propenso a sentimentos refinados, e uma extraordinária insensibilidade é a marca desses homens.

Se observarmos as relações entre os sexos nesses continentes, verificaremos que unicamente o *européu* detém o segredo de adornar com tantas flores e entrelaçar com tanta moralidade o estímulo sensível de uma poderosa inclinação, a ponto de não apenas multiplicar ao extremo suas delícias, mas também de torná-la assaz decente. O habitante do *Oriente* demonstra, nesse ponto, um gosto demasiado falso. Desprovido de todo conceito do belo moral, que pode estar ligado a esse impulso, perde, em consequência, o valor da satisfação sensível, e seu harém lhe é uma fonte de constante perturbação. Engaja-se em toda sorte de grotesco no amor, dentre os quais uma das mais importantes é a da joia imaginária, da qual procura assegurar-se acima de tudo, e cujo inteiro valor consiste apenas em despedaçá-la; joia que, em nosso continente, nutriu /106/ dúvidas maliciosas¹³, e cuja manutenção justifica que seu proprietário

¹³Possível referência ao livro *As joias indiscretas*, de Diderot (1747). (N.T.)

se sirva de meios muito injustos e desprezíveis. Por isso, lá uma mulher é sempre cativa, quer sendo uma simples menina, quer tendo um esposo bárbaro, inapto e sempre desconfiado. Nas terras dos *negros* o que esperar de melhor do que ordinariamente lá se encontra, ou seja, o sexo feminino na mais profunda escravidão? Um homem pusilânime é sempre um senhor severo ante os mais fracos, assim como também entre nós aquele que a toda hora é um tirano na cozinha, fora de casa mal se atreve a olhar nos olhos de quem quer que seja. A propósito, o padre Labat¹⁴ conta que um carpinteiro negro, a quem ele censurara o comportamento arrogante para com a mulher, lhe respondeu: “Vocês brancos são verdadeiros estultos, pois primeiro concedem muito a suas mulheres, e depois se queixam, quando elas os infernizam”. É bem possível haver, nessas palavras, algo que deva ser levado em conta; só que, para ser breve, esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse /107/. Entre os selvagens não há quem tenha o sexo feminino em maior consideração que os do *Canadá*. Talvez nesse ponto superem até mesmo nosso continente civilizado. Não como se lá se fizessem humildes cumprimentos às

¹⁴Labat (1663-1738), missionário francês, autor de *Voyage du Père Labat aux isles de l'Amérique* (1724). (N.T.)

mulheres; estes são apenas saudações. Não, são elas que realmente comandam. Reúnem-se e deliberam sobre as disposições mais importantes da nação, sobre a guerra e sobre a paz. Envia delegadas ao conselho dos homens e, geralmente, é sua a voz que decide. Porém, pagam caro por esse privilégio: têm todas as questões domésticas sobre os ombros, e dividem todos os incômodos relativos aos homens.

Se, por fim, lançarmos um olhar sobre a história, veremos o gosto dos homens continuamente assumir, tal como um Proteu, configurações inconstantes. A antiguidade greco-romana mostrava características notórias de um sentimento genuíno, tanto para o belo quanto para o sublime, na arte poética, na escultura, na arquitetura, na legislação e mesmo nos costumes. /108/ A ascensão dos imperadores romanos converteu a nobre e bela simplicidade no magnífico e, posteriormente, no falso brilho sobre o qual ainda nos instruem os resíduos de sua eloquência, poesia e até a história de seus costumes. Pouco a pouco, com o inteiro declínio do Estado, também caduca esse resto de gosto refinado. Os bárbaros, após, por seu turno, terem consolidado seu poder, introduziram um certo gosto pervertido, denominado gótico, que se resume a formas grotescas. Não se assistiu ao grotesco apenas na arquitetura, mas também nas

ciências e noutros domínios. O sentimento corrompido, uma vez conduzido por uma falsa arte, logo tomou uma ou outra forma desnaturada em prejuízo da antiga simplicidade da natureza, fazendo-se exagerado ou trivial. A extravagância foi o ímpeto mais elevado do gênio humano para alcançar o sublime. Testemunharam-se extravagâncias espirituais e laicas, e, frequentemente, uma forma bastarda, adversa e monstruosa de ambas. Monges, com o missal numa mão e estandarte de guerra na /109/ outra, seguidos por um inteiro exército de vítimas iludidas, a fim ter seus ossos enterrados noutra paisagem celeste, num solo mais santo; guerreiros consagrados, santificados pelo voto solene à brutalidade e ao crime; e, por fim, um estranho tipo de fantasista heroico, que se auto-intitulava cavaleiro, e buscava aventuras, torneios, duelos e ações românticas.¹⁵ Durante esse período, a religião – e, junto com ela, as ciências e os costumes – encontrava-se desfigurada por superstições mesquinhas, e observa-se que dificilmente o gosto degenera sozinho, sem também não apresentar sinais evidentes de degenerescência em tudo o mais relativo ao sentimento refinado. Os votos monásticos transformaram boa parte de homens úteis em sociedades abar-

¹⁵ A 2^a e a 3^a edições corrigem *romanische* (românicas) por *romantische* (românticas). (N.T.)

rotadas de zelosos vagabundos, cuja forma de vida elucubrativa levou-os a tramar milhares de sofismas escolásticos, que, ganhando o mundo, difundiram sua espécie. Por fim, depois de o gênio humano ter felizmente ressurgido, de uma quase completa destruição, por uma forma de palingenesia, vemos florescer em nossos /110/ dias o gosto justo do belo e do nobre, tanto nas artes e ciências, quanto em vista dos costumes; e não é de se desejar outra coisa senão que o falso brilho, que tão facilmente ilude, não nos distancie desapercivelmente da nobre simplicidade. Mas, sobretudo, é de se desejar que o segredo ainda não revelado da educação seja arrancado da antiga ilusão, para que o sentimento moral cedo se eleve a uma sentimento ativo no seio de todo jovem cidadão do mundo, a fim de que nem todo refinamento se esgote no divertimento fugaz e ocioso de julgar com mais ou menos gosto o que ocorre fora de nós.

Ensaio sobre as doenças mentais

A simplicidade e parcimônia da natureza exigem do homem e formam nele apenas conceitos comuns e uma rude probidade; o constrangimento artificial e a opulência do estado civil produzem indivíduos engenhosos e sutis, mas, ocasionalmente, também estultos e impostores, forjando uma aparência sábia ou uma aparência moral que permite prescindir do entendimento e da integridade, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decoro cobre a fraqueza secreta da mente ou do coração. À medida que a arte se eleva, razão e virtude enfim se tomam a senha comum, mas de tal forma que o zelo em falar de ambas dispensa pessoas instruídas e educadas de se esforçarem em possuí-las. O respeito universal conferido a essas louvadas qualidades torna, porém, visível esta diferença: cada qual é, de longe, mais invejoso das prerrogativas do entendimento do que das boas qualidades da vontade, e, na comparação entre ignorância e picardia, ninguém hesita por um instante em se pronunciar em favor da última; o que também é, certamente, muito bem pensado, pois, quando tudo passa a depender de arte, a astúcia refinada não pode faltar, ao contrário da probidade – em tais relações, um mero empecilho. Vivo entre cidadãos sábios e de bons costumes, isto é, entre aqueles que sabem assim parecer, e me lisonjeio de que sejam

tão justos concedendo-me o mesmo tanto desse refinamento, como se, mesmo dispondo dos remédios mais seguros para extirpar pela raiz as doenças da mente e do coração, eu devesse ter escrúpulos em livrar-me dessa velha farraparia, ocupando-me publicamente do assunto. Afinal, bem sei que a cura do entendimento e do coração apreciada pela moda já se encontra em seu avanço desejado, e que sobretudo os médicos do entendimento, que se denominam lógicos, têm se desincumbido satisfatoriamente do anseio geral relativo a ele, desde que realizaram a mais importante das descobertas: a cabeça do homem é, na verdade, um tambor, que soa apenas porque é oca. Assim, nada me resta a fazer senão imitar o método dos médicos, que creem ser muito úteis aos pacientes, quando dão um nome a sua doença, e esboço uma pequena onomástica das fraquezas da mente, desde a paralisia, na parvoíce [*Blödsinnigkeit*], até o arrebatamento, na insanidade [*Tollheit*]. Todavia, a fim de identificar essas doenças repugnantes em sua gênese progressiva, penso ser necessário inicialmente definir seus graus mais amenos, da imbecilidade [*Dummköpfigkeit*] à estultícia [*Narrheit*], pois essas qualidades são mais correntes nas relações civis e, apesar disso, conduzem àquelas primeiras.

Ao obtuso falta engenho, ao imbecil, entendimento.

A destreza em compreender algo e dele lembrar-se, tanto quanto a facilidade em exprimi-lo adequadamente, dependem muito do engenho. Daí aquele que não é imbecil poder ser, ainda assim, muito obtuso, na medida em que as coisas dificilmente lhe entram na cabeça, mesmo que seja capaz de compreendê-las mais tarde, com o maior amadurecimento do juízo. E a dificuldade de expressão nada prova a respeito da capacidade de compreensão, mas apenas que o engenho não fornece os subsídios necessários para figurar os pensamentos nos muitos signos, dos quais alguns se ajustam de forma mais adequada. O célebre jesuíta Clavius foi expulso das escolas como incapaz (visto que, segundo a avaliação de Orbile, um rapaz é inteiramente inútil quando não consegue fazer versos ou exercícios de escola); mais tarde, reencontrou acidentalmente a matemática, o jogo se inverteu, e seus antigos mestres passaram a ser imbecis diante dele. O juízo prático de que precisam ter sobre as coisas o camponês, o artista, o navegante etc., é muito diferente daquele que diz respeito à maneira com que os homens tratam-se uns aos outros. Este último consiste menos em entendimento do que /15/ em astúcia, e a amável ausência dessa tão apreciada aptidão chama-se simplicidade. Se sua causa deve ser buscada na fraqueza da faculdade de julgar, então um tal ho-

mem é denominado um palerma, um simplório etc. Na sociedade civil, intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns e se emaranham no jogo das ações humanas. Nessa medida, não é de surpreender que por toda parte aconteça a um homem sensato e probo cair em armadilhas de impostores – seja porque toda essa malícia é por demais desprezível para que dela se ocupe, seja porque seu nobre e benevolente coração não é capaz de se persuadir em fazer uma ideia tão odiosa da natureza humana –, tornando-se motivo de riso para eles; de forma que, por fim, a expressão “um bom homem” não é mais uma expressão figurada, mas uma maneira direta de indicar “um simplório”, e, ocasionalmente, também um... Pois, na linguagem dos pícaros, nenhum homem é sensato se, em sua consideração sobre os outros, os toma por melhores do que ele mesmo é: um impostor.

/17/ Os impulsos da natureza humana, que se chamam paixões quando atingem graus intensos, são as forças motoras da vontade; ao entendimento cumpre apenas ponderar a inteira soma da satisfação de todas as inclinações a partir dos fins representados, como também descobrir seus meios. Se, porventura, uma paixão é especialmente poderosa, a capacidade do entendimento é de pouca valia contra ela; pois, sem dúvida, o homem

seduzido sente muito bem as razões contra sua inclinação predileta, só que se vê impotente para dar-lhes uma voz ativa. Se essa inclinação é boa em si mesma, e a pessoa, de resto, é razoável, mas a tendência predominante faz perder de vista as más consequências, esse estado da razão cativa é a insensatez. Um insensato pode ter muito entendimento; mesmo ao julgar ações nas quais é insensato, precisa dispor de entendimento e de bondade de coração bastantes para poder justificar seus excessos com essa denominação atenuada. Em todo caso, o insensato pode ser um excelente conselheiro para terceiros, mesmo se seu conselho é, para si próprio, sem efeito. Só recuará em virtude dos prejuízos ou da idade; contudo, frequentemente isso equivale apenas a suprimir uma insensatez para dar lugar a outra. A paixão amorosa ou um alto grau de ambição transformaram muita gente sensata em insensata. Uma jovem obrigou o terrível Alcides a enrolar a linha na roca, e ociosos atenienses, por meio de seu ridículo encômio, levaram Alexandre ao fim do mundo. Há inclinações de menor fervor e menos frequentes, que, entretanto, não deixam de produzir insensatez: a vontade de construir, de colecionar quadros, a bibliofilia. O homem degenerado afastou-se de seu lugar natural; é atraído por tudo, e por tudo detido. Ao insensato se contrapõe o receoso;

porém, aquele que não é insensato é um sábio. Pode-se, porventura, procurar esse sábio na lua; lá, talvez, se esteja desprovido de paixão, e a razão seja infinita. O insensível assegura-se da insensatez por meio de sua estupidez; aos olhos comuns, porém, passa por sábio. Em uma embarcação em meio à tempestade, na qual todos se agitavam temerosamente, Pirro viu um porco empanturrando-se tranquilamente em seu comedouro, e, apontando-o, disse: “assim deve ser a calma de um sábio”. Insensível, eis o sábio de Pirro.

Se a paixão dominante é em si mesma odiosa e, ao mesmo tempo, suficientemente insípida [*abgeschmackt*], a ponto de que se considere como sua satisfação exatamente o contrário de seu propósito natural, o estado em que a razão é assim corrompida é a estultícia. O insensato compreende muito bem o verdadeiro propósito de sua paixão, ainda que lhe conceda uma força capaz de cativar a razão. /18/ A paixão, porém, embota tanto o estulto que ele apenas crê possuir algo desejado, quando na verdade está dele se privando. Pirro sabia muito bem que bravura e poder suscitam admiração geral; seguiu com grande perfeição o impulso da ambição, e não foi mais do que Cineas dizia sobre ele – um insensato. Mas quando Nero, para obter o prêmio de poesia, se expôs ao escárnio público, recitando versos lastimáveis do alto

de um palco, e quando ainda, à beira da morte, exclamou: “quantus artifex morior!”¹ – nada mais vejo nesse imperador romano, medroso e ridículo, que um estulto. Penso que toda estultícia repousa propriamente sobre duas paixões: soberba e cobiça. Ambas são perversas e, por isso, odiadas; ambas são insípidas por natureza, e seu fim se destrói a si próprio. O soberbo ostenta uma conduta insolente em relação ao próprio mérito, por meio de um claro desdém dos outros. Crê estar sendo estimado quando é vaiado, pois, é óbvio, o desprezo pelos outros suscita nestes a própria vaidade contra ele. O avaro, se lhe dermos ouvido, tem necessidade de muitas coisas e é incapaz de prescindir o mínimo que seja de seus bens; e, assim, efetivamente se priva de todos eles, visto não dispor deles devido a sua sovinice. A cegueira da soberba produz estultos ineptos ou arrogantes, segundo a cabeça oca seja tomada por uma ridícula volubilidade ou por uma inflexível estupidez. A mesquinha avidez sempre deu ocasião a muitas histórias ridículas, que dificilmente poderiam ser melhores inventadas do que como realmente ocorreram. O insensato não é sábio, o estulto não é esperto. A zombaria que recai sobre o insensato é alegre e inofensiva; o estulto merece o mais

¹“Que grande artista morre comigo?”. Em latim, no original. (N.T.)

mordaz chicote da sátira, porém por nada o sente. É de se esperar que, um dia, um insensato possa tornar-se um homem sensato; aquele que intenta tornar esperto um estulto, procura uma agulha em um palheiro. A causa é que, naquele, vigora uma inclinação verdadeira e natural, que, quando muito, apenas cativa a razão; neste, uma disparatada quimera, que inverte seus princípios. Cabe a outros decidir se devemos nos afligir com a estranha profecia de Holberg, segundo a qual o crescimento diário dos estultos é algo preocupante, e que leva a temer que tenham enfiado na cabeça a ideia de instituir a quinta monarquia. Admitindo-se, porém, que tramassem algo assim, não poderiam empregar aí muito zelo, pois um deles poderia, com razão, dizer ao ouvido do outro aquilo que um conhecido charlatão de uma corte vizinha, ao atravessar uma cidade polaca, conclamou aos estudantes que o seguiam: “Senhores, sejam aplicados, instruam-se, pois se formos muitos, jamais poderá haver pão para todos”.

Passo das fraquezas da mente, que são desprezadas e constituem objeto de zombaria, àquelas que habitualmente vemos com compaixão; das que não suprimem a comunidade civil em sua liberdade, àquelas, das quais se encarrega a precaução da autoridade e em relação às quais toma medidas. Divido essas doenças em dois gru-

pos: as da impotência e as da corrupção [*Verkehrtheit*]. As primeiras encontram-se sob a denominação geral de parvoíce; as segundas, sob o nome de mente perturbada. O parvo acha-se muito impotente no que diz respeito à memória, à razão e, também em geral, às impressões sensíveis. Esse mal é, na maior parte das vezes, incurável, pois, se se torna difícil pôr termo à desordem selvagem do cérebro perturbado, é quase impossível que se consiga reanimar o órgão esmorecido. As manifestações dessa fraqueza, que jamais permite ao infeliz deixar o estado infantil, são por demais conhecidas para que seja necessário deter-se longamente nelas.

/22/ As fraquezas da mente perturbada podem ser reduzidas a tantos gêneros principais quantas são as capacidades mentais atacadas por elas. Em seu conjunto, supponho poder ordená-las sob as três divisões seguintes: primeiramente, a corrupção dos conceitos de experiência, no desatino [*Verrückung*]; em segundo lugar, próxima a essa experiência, a desordem da faculdade-de-julgar, no delírio [*Wahnsinn*]; finalmente, a corrupção da razão em vista de juízos mais universais, no desvario [*Wahnwitz*]. Parece-me que todas as outras manifestações restantes do cérebro doente podem ser vistas ou como graus diferentes dos casos mencionados ou como uma infeliz união desses males ou, finalmente, como re-

sultado de poderosas paixões, podendo, assim, ser ordenadas nas classes anteriormente indicadas.

No que concerne ao primeiro mal, nomeadamente, ao desatino, explico suas manifestações da seguinte maneira. A alma de cada um dos homens, inclusive no estado mais saudável, ocupa-se em pintar as mais diversas imagens de coisas ausentes, ou também em aprimorar algumas semelhanças imperfeitas na representação de coisas presentes através de um ou outro traço quimérico que nossa capacidade poética criadora inscreve na sensação. Não temos razões para crer que no estado de vigília nosso espírito siga princípios diferentes do que quando dorme; ao contrário, é de se supor que, na vigília, somente a vivacidade das impressões sensíveis obscurece e torna irreconhecíveis as imagens quiméricas, mais tênues, enquanto que, no sono, estas possuem toda sua força, já que nenhuma impressão exterior tem, aí, possibilidade de aceder à alma. Não é de se surpreender, portanto, que sonhos, enquanto durem, sejam tomados como experiências verídicas de coisas efetivas. Pois, visto serem, nesse estado, as representações mais fortes na alma, estão para ele assim como as impressões estão para a vigília. Suponha-se que certas quimeras, sejam quais forem suas causas, lesassem de alguma maneira um órgão do cérebro, de modo que a impres-

são sobre ele se tornasse tão profunda e certa quanto pode sê-lo apenas a de uma impressão sensível; nesse caso, essa fantasia precisaria ser tomada como uma experiência efetiva, mesmo na vigília, por uma razão boa e saudável. Pois seria inútil contrapor motivos racionais a uma sensação – ou à representação, que lhe fosse igual em força –, porque, de coisas reais, os sentidos oferecem convicção muito maior do que qualquer raciocínio; ao menos aquele a quem essa quimera encanta jamais pode ser levado, por meio de raciocínios, a duvidar da realidade de sua suposta sensação. Também se observam pessoas – que noutros casos revelam razão suficientemente madura – insistirem teimosamente no fato de terem visto, com toda atenção, sabe-se lá que formas fantasmagóricas e aparições grotescas, sendo suficientemente refinadas a ponto de reportar sua experiência imaginária a uma conexão sistemática com certos juízos sutis da razão. Chama-se desatino essa qualidade do perturbado de, ainda que sua doença não assuma um grau suficientemente notório, representar com frequência, na vigília, certas coisas ausentes como claramente sentidas. O desatinado é, portanto, alguém que sonha acordado. Se a habitual alucinação de seus sentidos é apenas parcialmente quimérica, sendo a maior parte uma sensação real, aquele que se encontra subme-

tido num grau elevado a tal corrupção é um fantasioso. Quando, logo após despertar, permanecemos numa indolente e suave dispersão, nossa imaginação, partindo, por exemplo, de figuras irregulares do sobrecéu do leito ou de certas manchas numa parede próxima, desenha formas humanas com uma aparente veracidade, que nos entretêm de uma maneira agradável, podemos dissipar a alucinação no momento que quisermos. Então sonhamos apenas parcialmente, e temos as quimeras em nosso poder. Se sucede algo parecido, em maior intensidade, sem que a atenção do homem desperto seja capaz de eliminar a alucinação na imagem enganadora, tal corrupção deixa presumir tratar-se de um fantasioso. Essa ilusão de si mesmo diante das sensações é, de resto, muito comum, e, enquanto for irrelevante, será poupado dessa denominação; tão logo, porém, se acrescenta uma paixão, a mesma fraqueza da mente pode degenerar numa verdadeira fantasmagoria. É comum que, por meio de um frequente /23/ deslumbramento, os homens vejam não o que está presente, mas antes, o que a inclinação apresenta a seus olhos: o naturalista enxerga vilas nas pedras de Florença; o devoto, a história da Paixão nas nervuras do mármore; enquanto uma dama vê a sombra de dois amantes na imagem que o telescópio oferece da lua, um pastor ali enxerga dois

campanários. O sobressalto faz, dos raios de luz nórdicos, dardos e espadas e, no crepúsculo, torna um poste de indicação um fantasma gigante.

/25/ Em ninguém mais que no hipocondríaco encontra-se a disposição da mente à fantasmagoria. As quimeras engendradas por essa doença não enganam propriamente os sentidos externos, mas produzem, sobre o hipocondríaco, a alucinação de uma sensação de seu próprio estado, quer do corpo, quer da alma, que, na maior parte das vezes, não passa de um capricho vazio. O hipocondríaco tem um mal que, seja qual for o lugar de sua sede, percorre – provavelmente de maneira inconstante – o tecido nervoso de todas as partes do corpo. Esse mal, porém, envolve com um vapor melancólico a sede da alma, de tal maneira que o paciente nota em si próprio a alucinação de quase todas as doenças das quais apenas ouve falar. Por isso, o seu assunto preferido é sua indisposição; lê com prazer tratados de medicina, encontrando por toda parte suas fraquezas; em sociedade, seu bom humor retoma imperceptivelmente, e então ri muito, come bem e, geralmente, possui a aparência de um homem saudável. No que se refere a sua fantasmagoria interior, as imagens em seu cérebro adquirem uma força e duração que, por vezes, lhe são penosas. Se uma figura ridícula lhe passa

pela cabeça (mesmo que a reconheça apenas como uma imagem da fantasia), se esse devaneio lhe arranca uma risada indecente na presença alheia, sem que a justifique, ou quando representações obscuras provocam em seu interior um impulso violento para fazer um mal, com cuja irrupção ele mesmo temerosamente se aflige, e que, todavia, jamais se efetiva, então seu estado possui muita semelhança com o de um demente, embora não corra perigo. O mal não se encontra profundamente enraizado, e, no que concerne à mente, é geralmente extirpado quer por conta própria, quer por meio de medicamentos. Conforme o diferente estado mental dos homens, uma mesma representação atua sobre a sensação com graus inteiramente distintos. Daí haver uma espécie de fantasmagoria que é imputada a alguém apenas porque o grau do sentimento, nele suscitado por certos objetos, escapa, na opinião geral, à moderação de uma mente saudável. Desse ponto de vista, o melancólico é um fantasioso quanto aos males da vida. O amor possui inumeráveis encantos fantásticos, e o refinado artifício dos antigos Estados consistia em fazer, dos cidadãos, fervorosos sonhadores do bem-estar público. Quem, exaltando-se mais por um sentimento moral [*moralische Empfindung*] do que por um princípio, escapa aos padrões de que terceiros são capazes

de admitir com seu sentimento pálido e por vezes vulgar, é considerado um fantasioso. Se imagino Aristides entre agiotas, Epiteto entre cortesãos e Jean-Jacques Rousseau entre os doutores da Sorbonne, parecer-me-á ouvir um riso sardônico e centenas de vozes gritando: Que fantasiosos! /26/ Essa ambígua aparência de fantasmagoria em sentimentos morais bons em si mesmos é o entusiasmo; e, sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo. Coisa inteiramente diferente se passa com o fanático (visionário, profeta). Este é, a bem dizer, um desatinado que se supõe provido de inspiração imediata e intimidade com o poder celeste. Nenhuma alucinação é tão nefasta à natureza humana quanto esta. Se sua irrupção é recente, se o homem acometido possui talentos e o vulgo encontra-se preparado para assimilar esse fermento, às vezes ocorre que mesmo o Estado seja arrebatado pelo êxtase. A exaltação conduz o inspirado ao extremo: Maomé ao trono do príncipe, Johann von Leyden ao cadafalso. De certa forma, posso ainda enumerar, entre as corrupções da mente – na medida em que dizem respeito aos conceitos de experiência –, a perturbação da memória. Pois esta engana o miserável por ela acometido através de uma representação quimérica de sabe-se lá qual estado remoto, que, efetivamente, nunca existiu. Aquele que fala dos bens que

pretende ter outrora possuído, ou do reino que era seu, enganando-se, de resto, em relação a suas atuais condições, é um desatinado no que toca à memória. O velho resmungão, que acredita firmemente que em sua mocidade o mundo era muito mais ordenado e que os homens viviam melhor, é um fantasioso em relação à memória.

Até aqui, o entendimento da mente perturbada não foi afetado, ou, ao menos, não é necessário que o tenha sido; pois o equívoco ancora-se propriamente apenas sobre os conceitos; os juízos mesmos, se se quiser tomar como verdadeira a sensação corrompida, podem estar inteiramente corretos, sendo até extraordinariamente razoáveis. Em contrapartida, um distúrbio do entendimento consiste em julgar de forma inteiramente corrompida partindo de experiências corretas; e o primeiro grau dessa doença é o delírio, que atua contra as regras gerais do entendimento nos juízos mais próximos da experiência. O delirante vê os objetos ou deles se recorda tão corretamente quanto qualquer homem saudável, só que, por meio de uma ilusão disparatada, geralmente remete o comportamento dos outros homens a si mesmo, e crê daí poder ler sabe-se lá quais propósitos duvidosos, cujo sentido lhes é inteiramente desconhecido. Se lhe dermos ouvido, deveremos acreditar

que a cidade inteira dele se ocupa. Os mercadores, que comerciam entre si e que, porventura, o notem, tramam intrigas contra sua pessoa; o guarda-noturno adverte-o por troça; resumindo, não vê nada mais do que uma conspiração geral contra si. O melancólico, que é delirante quanto a suas suposições tristes e doentes, é um homem triste. Todavia, existem também delírios agradáveis, e a paixão amorosa lisonjeia-se e atormenta-se com muitas interpretações maravilhosas que se assemelham ao delírio. O soberbo é, em certa medida, um delirante, pois, a partir do comportamento dos outros, que o observam entre a perplexidade e a ironia, conclui ser admirado por todos. O segundo grau da mente perturbada no que toca à faculdade superior de conhecimento é, propriamente, a razão desordenada, na medida em que, de forma absurda, perde-se em refinados juízos ilusórios acerca de conceitos universais. A isso pode-se chamar desvario. No grau superior desse distúrbio, pretensas intuições requintadas atacam o cérebro em ebulição; a descoberta da extensão dos mares, a interpretação de profecias, ou sabe-se lá que mixórdia de disparates mentais. Quando o infeliz ao mesmo tempo perde de vista os juízos de experiência, é um demente. Porém, caso ele tenha por base muitos juízos de experiência corretos, mas seu sentimento seja de tal

maneira excitado pela novidade e quantidade de efeitos apresentados por seu engenho, a ponto de não mais atentar à correção da ligação, origina-se frequentemente uma forte aparência de desvario, que pode subsistir ao lado de um grande gênio, visto que a vagarosa razão torna-se incapaz de acompanhar o engenho rebelde. O estado de perturbação mental, que a torna insensível a sensações externas, é a insânia [*Unsinnigkeit*]; esta, se dominada pela ira, é fúria. O desespero é uma forma passageira de insânia de alguém desesperançado. A veemência ruidosa de um perturbado chama-se, em geral, frenesi. O frenético, quando é insano, é um louco.

/29/ O homem, no estado de natureza, está pouco exposto à insensatez e raramente à estultícia. Suas necessidades o mantêm tão próximo à experiência e proporcionam uma ocupação tão ligeira a seu sadio entendimento, que dificilmente se dá conta de que este seja necessário a suas ações. Seus apetites rudes e comuns obtêm da indolência uma moderação, que confere à pouca faculdade-de-julgar de que carece poder bastante para reinar com grande vantagem sobre eles. Onde deveria buscar matéria para estultícia, visto que, indiferente ao juízo alheio, não precisa ser nem vaidoso nem arrogante? Como não possui nenhuma representação do valor de bens de que não desfrutou, está imune

ao disparate da cobiça avarenta, e, porque o engenho jamais encontra uma via de acesso a sua mente, também se vê precavido contra todo tipo de demência. Do mesmo modo, apenas raramente o distúrbio da mente pode ocorrer nesse estado de simplicidade. Caso o cérebro do selvagem sofresse algum choque, não saberia de onde deveria provir a fantasmagoria capaz de reprimir as sensações ordinárias que o ocupam ininterruptamente. De que delírio pode ser tomado, se jamais possui razões para aventurar-se em seu juízo? Já o desvario com certeza se encontra inteiramente acima de sua capacidade. Se uma doença mental o acomete, ele será parvo ou louco, e também isso deve acontecer muito raramente, pois é, na maioria das vezes, sadio, visto ser livre e poder se movimentar. É no estado civil que se encontram os fermentos para todas essas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las. O entendimento, na medida em que se restringe às necessidades e satisfações simples da vida, é um entendimento são; contudo, quando requerido pela luxúria artificiosa, quer na fruição, quer nas ciências, torna-se um entendimento refinado. O entendimento saudável do cidadão já seria muito refinado diante daquele do homem natural, e conceitos que, em certas condições sociais, pressupõem um entendimento refi-

nado, não convêm àqueles que, ao menos no que toca à compreensão, encontram-se próximos à simplicidade da natureza, geralmente fazendo com que, quando deles se utilizam, tornem-se estultos. Nalgum lugar, o abade Terrasson distingue, entre os que têm a mente perturbada, aqueles que concluem corretamente a partir de representações falsas, daqueles que, a partir de representações corretas, concluem erroneamente. Essa divisão concorda com o presente ensaio. Naqueles do primeiro caso, os fantasiosos ou desatinados, não é propriamente o entendimento que sofre, mas a faculdade de despertar na alma os conceitos, dos quais em seguida a faculdade-de-julgar se serve para compará-los. A esses doentes, pode-se muito bem contrapor juízos racionais /30/, se não para suprimir seu mal, ao menos para suavizá-lo. Visto, porém, que naqueles da segunda espécie – os delirantes e os desvairados – o entendimento mesmo é afetado, raciocinar com eles não é apenas imprudente (pois, caso pudessem apreender estes fundamentos racionais, não seriam delirantes), mas igualmente nocivo. Isso apenas serviria para oferecer à sua mente corrompida mais matéria para maquinar disparates; a contradição não os corrige, mas, antes, os excita, e é absolutamente indispensável que, em sociedade, se adote em presença deles uma postura indife-

rente e afável, como se não notássemos que lhes falta algo ao entendimento.

Chamei de doenças mentais as fraquezas da faculdade de conhecimento, assim como se chama o desvirtuamento da vontade uma doença do coração. Voltei minha atenção apenas a suas manifestações na mente, sem querer considerar-lhes a raiz, que, a bem dizer, reside no corpo, devendo ter sua sede principal mais nas partes digestivas do que no cérebro, como demonstrou o apreciado semanário, conhecido geralmente como *O Médico*, nº 150, 151 e 152. De maneira alguma estou convencido de que os distúrbios mentais devam resultar, como em geral se crê, do orgulho, do amor, de reflexões excessivamente fortes e sabe-se lá de que mau uso das forças da alma. Esse juízo, que torna o doente e sua desdita motivo de uma censura algo sarcástica, além de muito duro, é propiciado por um equívoco comum que toma o efeito pela causa. Que se atente o mínimo que seja aos exemplos, e restará fora de dúvida que, em primeiro lugar, é o corpo que sofre; que no início, visto que o germe da doença se desenvolve insensivelmente, é percebida uma dúbia corrupção que ainda não permite supor um distúrbio mental, e que se exprime quer por extravagantes fantasias amorosas, quer por uma pos-

tura presunçosa, quer por inúteis e profundas meditações. Com o passar do tempo, irrompe a doença, propiciando apontar sua causa no estado mental que a precedeu. Mas dever-se-ia dizer que tal sujeito tornou-se orgulhoso porque em algum grau já se encontrava perturbado, e não que se perturbou porque era orgulhoso. Esses tristes males, se não são hereditários, permitem esperar uma recuperação bem-sucedida, que depende principalmente da assistência do médico. Mas, por uma questão de honra, não gostaria de excluir o filósofo, que poderia prescrever a dieta para a mente – sob a condição de que, aqui como em suas outras numerosas atividades, não cobre honorários. Como reconhecimento, o médico não negaria tampouco sua assistência ao filósofo, quando, de tempos em tempos, buscasse para a estultícia sua grande (porém inútil) cura. No frenesi de um vociferador instruído, ele consideraria, por exemplo, se não surtiria algum efeito ministrar, em fortes doses, remédios catárticos. Pois, visto que, de acordo com a observação de Swift, um mau poema nada mais é do que uma higiene mental, que permite ao poeta doente aliviar-se de muitos humores nocivos, por que deveria ser diferente com um miserável e quimérico tratado? Nesse caso, contudo, seria aconselhável indicar à na-

tureza um outro meio de higiene, a fim de que o mal seja radical e silenciosamente extirpado, sem com isso inquietar a comunidade.

Estudo

Crítica da aparência nas *Observações sobre o
sentimento do belo e do sublime*

Vinicius de Figueiredo

O tema do sentimento

As *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764; 1766 e 1771)¹ se dividem em quatro partes. A primeira delas exemplifica, de maneira quase aforismática, o belo e o sublime; a segunda trata desses sentimentos na natureza humana em geral; a terceira aplica-os ao homem e à mulher; finalmente, na quarta, belo e sublime dão suporte a uma descrição comparativa dos caracteres nacionais. Prejudicando a unidade formal do conjunto, essa composição heterogênea afasta as *Observações* da sistematicidade tão acentuada da obra Kant; justamente por isso, numa ou noutra forma, tornou-se um aspecto decisivo de seu comentário.

Essa peculiaridade estilística foi, em geral², associ-

¹ *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Citaremos a edição original, reproduzida in: *Die Werke Immanuel Kants*, Wilhelm Weishedel (org.), Suhrkamp, vol. II (abreviada por *Beo.*), que utilizamos para a tradução. Seguimos P. A. Schillp, *Kant's Pre-Critical Ethics* (1938), Garland Publishing, Nova Iorque-Londres, 1977, p. 45, e J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1961, p. 99, na datação da redação das *Observações* no outono de 1763. Para as demais citações da obra de Kant, reenviamos a edição da academia de Berlin, *Kant's gesammelte Schriften* (abreviada por *K.G.S.*).

² V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris, 1969, p. 78; G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962, p. 5; A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der*

ada à influência quer da tradição filosófica anglo-saxã³, quer de Rousseau (ainda que em menor grau), cuja leitura por Kant, na primeira metade dos anos 60, o ajudou a firmar sua autonomia diante da tradição racionalista alemã. Porém, resumir o inteiro significado das *Observações* a documento dessa tendência comporta a seguinte alternativa: *ou* exprime uma decisão de não se entrar no mérito da análise filosófica, *ou* revela já uma determinada opção interpretativa, embora nem sempre deliberada. Nesse último caso, o argumento consiste em tomar o texto por efeito de motivações cujos resultados analíticos são anteriores ou posteriores à sua publicação, já que, em última análise, seu conteúdo não é inteligível apenas com base na forma que os apresenta. O risco é óbvio: o elemento prospectivo ou retrospectivo da abordagem termina por impor ao texto um critério de compreensão externo a ele.

No caso das *Observações*, porém, encontramos em

Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zu der Kritik der Urteilskraft (1923), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, p.260-262; Schillp, op.cit., p. 45.

³Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, (1699); Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), David Hume, *Four Dissertations – Of the Standart of Taste*, (1757); Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757).

suas linhas, se não uma justificativa, ao menos uma menção relativa a seu caráter experimental. Logo de início, e a despeito do teor de cada uma das quatro seções, Kant qualifica a forma pela qual pretende abordar o belo e o sublime: “*O campo de observação dessas particularidades da natureza humana estende-se a perder de vista, e oculta ainda descobertas tão agradáveis quanto instrutivas. Aqui lanço meu olhar, mais de observador do que de filósofo, apenas sobre alguns pontos que parecem apresentar-se como relevantes nessa área*” (Beo., A 1-2).

Uma determinação negativa, sem dúvida, por meio da qual Kant nega a sua abordagem o estatuto de *Wissenschaft*. Com efeito, atribuir ao campo de observação uma extensão ilimitada e qualificar seu ponto de vista menos como de filósofo do que como de observador equivale a pôr de lado, ainda que temporariamente, os requisitos do modelo dedutivo empregado seja por Wolff, seja por Baumgarten. Ao mesmo tempo, sugere – como, aliás, o próprio título – a aproximação das *Observações* à tratadística escocesa. Todavia, essa nítida distância em relação ao *modo dedutivo de filosofar* alemão (expressão de Cassirer) privaria nosso texto de todo princípio de inteligibilidade? Afirmá-lo corres-

ponderia a supor que a única fiadora da obra kantiana fosse a exposição sistemática: aquilo que Schopenhauer apontará como idiossincrasia de nosso autor seria, na verdade, seu traço predominante⁴. Quem sabe, porém, por detrás da aventura estilística a que se parecem resumir as *Observações*, não existem também motivos técnicos que levaram Kant a abrir mão do método para abordar seu objeto pela maneira experimental?

A primeira resposta a essa questão se encontra implícita logo adiante, quando Kant cliva tudo o que nos apraz em duas instâncias: uma consiste no prazer sensível (por exemplo, quando dizemos que o vinho é agradável); a outra, no sentimento refinado [*feines Gefühl*], distinto daquele primeiro “*quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do*

⁴É o que se depreende, por exemplo, da perplexidade de Cassirer: “*Custa reconhecer no autor da Crítica da razão pura o escritor das Observações sobre o sentimento do belo e do sublime ou dos Sonhos de um visionário. A livre iniciativa do engenho e da imaginação é substituída pelo rigor da análise dos conceitos abstratos, a graça e alegria soberanas daquelas obras juvenis cedem lugar à grave seriedade e o estilo seco da escola*” (Cassirer, *Kant: Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Economica, México, 1948, p. 109).

entendimento, como que em oposição àqueles primeiros sentimentos, que podem ocorrer mesmo na completa ausência de pensamento” (Beo., A 3). Esse sentimento refinado, por sua vez, é tido como matriz dos sentimentos do belo e do sublime – categorias que, ao longo das quatro seções, funcionam como operadoras das observações de Kant. Começa a surgir, assim, um princípio de coerência entre forma e conteúdo da exposição, visto haver um fio condutor que, perpassando o ecletismo de suas páginas, reagrupa sua aparente descontinuidade de acordo com a oposição belo/sublime. Contudo, isso ainda não garante que a maneira experimental, requerida pela escolha temática, seja relevante do ponto de vista filosófico.

É o que detecta Baeumler, que vê na substituição do tema do *gosto* pelo do *sentimento* uma das marcas características do pensamento kantiano na primeira metade dos anos 60. O reconhecimento da influência da “*psicologia inglesa*” sob essa mudança terminológica indicaria apenas um “*efeito da moda*” (Baeumler, *op.cit.*, p. 262), pois, na verdade, Kant se manteria fiel quer à psicologia empírica de Wolff, quer à problemática (herdada de Meier) do gosto, entendido como apreciação sensível da perfeição. Nesse sentido, o entrecruzamento

de perspectivas exteriores à tradição alemã, associado ao aparente desequilíbrio formal das *Observações*, não exprimiria mais do que um desvio de rota no percurso que nos leva dos anos 50 à *Crítica do Juízo*. A alteração temática inscrita na substituição do gosto pelo sentimento, por isso, seria efêmera, *visto que o Gosto é, por excelência, a questão da estética kantiana* (op.cit., p.256).

Todavia, outros escritos kantianos do mesmo período vão contra essa avaliação de Baeumler. Na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, redigido em 1762, mas publicado em 1764⁵, Kant, distinguindo o conhecimento matemático do conhecimento metafísico, aponta as dificuldades que cercam as investigações filosóficas em função da aplicação, inadequada a elas, do método sintético. Ao contrário da matemática, onde a definição de um conceito é concomitante à sua construção, a metafísica opera por análise; cabe-lhe tão somente analisar representações,

⁵ Esse ensaio visava responder à questão, proposta pela Academia de Ciências de Berlim em 1763, de se é possível à metafísica e aos princípios da teologia e da moral atingirem o mesmo grau de evidência das verdades matemáticas. O ensaio de Kant foi preterido em favor daquele de M. Mendelssohn. Para a datação de sua redação no outono de 1762, cf. Cassirer, 1948, p. 83, nota 41.

compará-las e determiná-las em todas as suas partes (K.G.S., II, 278). A essa diferença de método correspondem dois graus distintos de dificuldade: “*é muito mais difícil decompor, por análise, conhecimentos complexos, do que combinar, por síntese, simples conhecimentos dados, chegando, assim, a conclusões*” (K.G.S., II, 282). Isso porque, nas proposições da matemática, os signos [Zeichen] substituem imediatamente o lugar das coisas: “*as coisas significadas são deixadas de fora até que no final, na conclusão, a significação simbólica da consequência seja decifrada*” (K.G.S., II, 278). Já as proposições da filosofia utilizam-se de palavras ordinárias como signos, o que faz com que frequentemente perca-se de vista a extensão correta dos conceitos a que se referem. Daí ser necessário, em cada reflexão filosófica, “*ter a coisa mesma diante dos olhos*” (K.G.S., II, 279). Ademais, uma outra diferença da natureza entre conceitos matemáticos e filosóficos apõe a essa recomendação nova dificuldade. Dado o caráter abstrato dos conceitos filosóficos (K.G.S., II, 291), sua análise não pode recorrer a figuras ou signos visíveis [sichtbare Zeichen] que exprimissem o pensamento e suas relações, tal como se vê autorizado o matemático. Assim, a única maneira para se chegar à maior certeza possível

em metafísica consiste, primeiramente, numa interdição: o filósofo não deve imitar o matemático (*K.G.S.*, II, 283). Seguem-se duas recomendações positivas. Em primeiro lugar, em vez de começar pela definição do objeto, devemos inicialmente procurar, nele, “*aquilo sobre o que estejamos imediatamente certos*” (*K.G.S.*, II, 285). Em segundo lugar, que, “*em vista daquilo que encontramos com certeza primeiramente no objeto, apontemos separadamente os juízos imediatos sobre ele*” (*ibid.*), a fim de estabelecer tais juízos como base de deduções ulteriores. Só com apelo a essa *consciência imediata e evidente* [*unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein*] das características do conceito, seremos capazes de reduzir a defasagem da certeza filosófica diante daquela matemática, além de nos preservar das alterações dos signos que, desapercivelmente, comprometeriam o conhecimento buscado.

Como se depreende daqui, na *Investigação sobre a evidência*, Kant assume como paradigma da certeza científica a evidência matemática. Essa assumpção não interdita o conhecimento metafísico; ao contrário, apontando sua especificidade, Kant formula um procedimento que assegure aos momentos da análise filosófica o maior grau de intuitividade possível. Embora o mesmo

propósito comande o exame do conhecimento dos primeiros princípios da moral, Kant é ambíguo quanto ao estatuto da evidência na filosofia prática [*praktische Weltweisheit*]. Avançando como primeiro fundamento formal do agir a regra que obriga a realizar a maior perfeição de que sejamos capazes, somos logo advertidos de que, sem princípios materiais que se adicionem a essa obrigação formal, “*não resulta nenhuma obrigação particularmente determinada*” (*K.G.S.*, II, 299), isto é, nenhuma evidência acerca do conceito primitivo de obrigação. Por sua vez, “*a faculdade que representa o verdadeiro é o conhecimento, a que experimenta [empfinden] o bem é o sentimento [Gefühl]*” (*ibid.*); por isso, muito embora caiba ao entendimento analisar a noção do bem, sua definição, por repousar sobre o sentimento, é inteiramente indemonstrável: ela é “*o efeito imediato da consciência do sentimento do prazer com a representação do objeto*” (*ibid.*). Essa imanência da representação moral à consciência, embora demandando cautela para que não tomemos por indemonstrável qualquer coisa que não o seja, é o solo dos princípios materiais da obrigação. Sua evidência torna-os “*fundamentos de todas as outras proposições práticas*” (*K.G.S.*, II, 300) – o que certamente não é pouco, já que, como na metafísica,

também as proposições práticas podem conter subreptições que comprometeriam a evidência de nossos juízos morais. A ambiguidade a que nos referimos parece se resolver pelo fato de que, se, por um lado, a determinação dos primeiros princípios morais exige uma análise mais árdua do que a dos postulados metafísicos (*ibid.*), em contrapartida, o apelo ao sentimento como instância capaz de fornecer uma representação imediata de uma ação como boa lhes assegura o maior grau de evidência filosófica possível. Assinalando a urgência de se decidir se cabe à faculdade de conhecer [*Erkenntnisvermögen*] ou ao sentimento fixar os princípios morais, Kant menciona Hutcheson: ele e outros teriam fornecido, “*sob o nome de sentimento moral [moralischer Gefühl]*” (*ibid.*), um ponto de partida para tais observações.

Quatro anos mais tarde, numa notificação sobre o curso de ética que irá lecionar na Universidade de Königsberg, Kant volta à carga. Ao contrário do que ocorre em metafísica, afirma, as questões relativas à ética, na maior parte das vezes, são resolvidas à revelia da razão. É que a distinção entre o bem e o mal se encontra ao alcance de todos os homens, “*de modo imediato e sem as demonstrações do coração humano, por meio daquilo a que se chama sentimento [Sentiment]*”

(*K.G.S.*, II, 311). Em função disso, a ética se vê outra vez isenta das preocupações metodológicas que acometem a Kant e seu círculo por todo esse período⁶, visto que tanto as ações morais como a prescrição da boa conduta reenviam a uma experiência imediatamente apreensível por todos. Também aqui, como na *Investigação sobre a evidência*, Kant menciona Hutcheson, agora junto a Shaftesbury e Hume, como os investigadores mais felizes “na busca dos primeiros fundamentos da moralidade” (*ibid.*). Acrescenta, porém, que o alcance de suas reflexões deve ser reconduzido ao rigor analítico característico da tradição racionalista alemã.

Solo dos princípios materiais da obrigação moral em 1762, e motivo dos esforços de conciliação entre a tradição racionalista alemã e os ingleses, em 1765: como se vê, ao contrário do que afirma Baeumler, o sentimento

⁶“Não há dúvida de que se há uma ciência que careça de uma reconstrução metodológica e de uma purgação, esta é a metafísica” (Carta de Lambert a Kant, 3 de fevereiro de 1766). “Admitidamente, o tratamento sugerido por mim servirá apenas a um objetivo negativo, a evasão da ignorância; porém irá preparar o caminho para um objetivo positivo. Embora a inocência de um entendimento saudável, porém não instruído, requeira apenas um organon a fim de chegar à compreensão, uma propedêutica (catarticon) é necessária a fim de dispensar a pseudo-compreensão de uma mente deteriorada” (Carta de Kant a Mendelssohn, 8 de abril de 1766)

é um elemento central para a compreensão dos escritos de Kant desse período. Sua presença temática, contudo, não obedece a um único emprego: basta atentar ao fato de que Kant qualifica-o ora como sentimento *moral*, ora como sentimento *refinado*, o que nos obriga a identificar, pelo contraste dos textos (e, no interior de um mesmo texto, pela comparação de suas passagens) as diferenças de propósito a que se presta em suas mãos. Ainda no plano genérico, porém, uma coisa é certa: contra a partidização entre escoceses e alemães proposta por Baeumler como chave de compreensão do período, o tema do sentimento exhibe uma possível compatibilidade de fontes, que, por sua vez, torna igualmente suspeita a oposição temática entre *sentimento* e *gosto*. Mesmo se quisermos admitir que um desses dois tópicos, mais tarde, venha a ocultar o outro, isso não descarta a virtualidade de que configurem, nos textos pré-críticos, uma aliança categorial que, ulteriormente, torne-se inútil ou mesmo inadmissível no quadro copernicano. Tendo em vista a multiplicidade de usos a que se presta o sentimento na primeira metade dos anos 60, não soa ao menos plausível sua união estratégica à tematização do gosto, o qual, segundo o próprio Baumler, já é objeto das reflexões de Kant nos escritos de 50? Seu comen-

tário, porém, não apenas deixa de lado essa hipótese; ao contrário, sugere que, entre *gosto* e *sentimento*, subjaz uma relação de exclusão recíproca, da qual parte sua periodização da estética kantiana. Compreende-se, assim, sua afirmação de que, durante a primeira metade dos anos 60, “*o discurso é menos sobre o gosto do que sobre o sentimento*” (*op.cit.*, pp. 261-262): a inserção desajustada deste último no desenvolvimento que culmina na *Crítica do Juízo* resumir-se-ia ao eclipse causado pela leitura sedutora, mas efêmera, dos escoceses.

O olhar do observador

A singularização do emprego do sentimento nas *Observações* deve partir de sua qualificação inicial, *refinado*. Antes de avançarmos na análise interna de nosso texto, porém, cabe observar que, na “Notificação” de 1765, Kant estabelece, sob a divisão disciplinar dos cursos anunciados, uma distinção que diz respeito tanto ao gosto quanto ao sentimento. Trata-se do parentesco da lógica, tomada como *crítica e regra do entendimento* (*K.G.S.*, II, 310), com a *crítica do gosto*, “isto é, da *estética*” (*op.cit.*, 311), que compreende a vida ativa e

civil (*bürgerlich*). Visto que o sentimento, na “Notificação”, será evocado sob a disciplina da ética, podemos ser levados a pensar que, assinalando sua diferença com a lógica, Kant estaria marcando a limitação recíproca entre o que toca à “*razão refinada e instruída*” e o que diz respeito às manifestações do coração humano. Estética, de um lado, ética, de outro: desse ponto de vista, a “Notificação” pode sugerir a incompatibilidade temática entre *gosto* e *sentimento*, contestando sua reunião sob a égide do refinamento, como, veremos, ocorre nas *Observações*. Baeumler teria, em parte, razão: embora ignorando que o sentimento seja central nas reflexões desse período, acertaria ao afirmar que ele permanece, em última análise, irredutível às premissas relativas ao gosto; como consequência, a conjugação dessas duas problemáticas nas *Observações* não seria muito promissora filosoficamente, resumindo-se, em certo sentido, ao efeito de um modismo importado do Reino Unido...

Note-se, todavia, que à ética da “Notificação” caberá a tarefa de determinar a perfeição que “*convém ao homem no estado de simplicidade rude [rohen Einfalt] e no estado de simplicidade sábia [weisen Einfalt]*” (*K.G.S.*, II, 311-312), oposição que, como veremos, Kant já emprega nas *Observações* a fim de descrever as diferenças

que o sentimento refinado revela na escala dos temperamentos individuais, na escala dos diferentes povos e épocas. Ademais, embora a “Notificação” afirme que a natureza do homem permanece idêntica, seu estado lhe impõe uma tal contingência que se faz necessário separar, no interior da doutrina da virtude, o que diz respeito à natureza humana do que concerne *aos homens*, singularizados por sua inserção histórica. Em função disso, a doutrina da virtude examinará “*histórica e filosoficamente o que se faz, antes de se mostrar o que se deve fazer*” (*op. cit.*, 311), num claro compromisso de investigação que inclui, ao menos como tópico, a formação do entendimento saudável e ativo que se apresenta como ideal pedagógico não apenas da lógica como disciplina, como, por que não lembrá-lo, da época do próprio Kant. Mesmo na “Notificação”, portanto, Kant acena com possíveis passagens entre *sentimento* e *gosto*, a despeito da distinção disciplinar entre ética e lógica. Resta saber se também aqui, como futuramente dentro do quadro crítico-transcendental, a passagem [Übergang] não viria justamente confirmar a diferença irreduzível dos planos entre os quais ela estabelece ligações. Nesse caso, a distinção entre ética e estética, anunciada pela “Notificação” na forma de

uma diferença disciplinar, encontrar-se-ia outra vez em oposição direta à categoria de *refinamento*, tal como aparece nas *Observações*. E, a fim de justificar essa incongruência conceitual, não nos restaria outra alternativa senão recorrer ao argumento das fontes: sob influência britânica, Kant teria formulado uma primeira versão (algo descuidada, mas elegante) da referência interna entre ética e estética, modificada posteriormente devido ao reconhecimento de que, embora subsistam acenos recíprocos entre seus planos, estes se mostram secundários diante de sua irredutibilidade categorial. A confirmá-lo, evocaríamos as páginas da “Notificação”, onde a crítica do gosto será subordinada à lógica de Meier, e a ética, reportada às investigações de Baumgarten e dos ingleses.

Entretanto, até aproximadamente 1769⁷, as reflexões de Kant sobre o gosto não nos autorizam a revesti-lo com o mesmo grau de complexidade que permeia, ao longo de todo esse período, sua atitude tanto para

⁷Referimo-nos às reflexões, provavelmente datadas entre esse ano e 1771 da edição da Academia, nas quais Kant vincula o gosto à universalidade das formas da sensibilidade: “No belo, não é tanto a coisa o que apraz, mas o fenômeno da coisa” (Refl. 698), *K.G.S.*, xv, 310. Para uma discussão detalhada dessa inflexão do gosto, cf. L. Guillermit, *L’élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, CNRS, Paris, 1986, pp. 22 sgs.

com o conhecimento teórico quanto para com o conhecimento prático. Isto é: o caráter empírico atribuído à estética na “Notificação”, ao eximí-la das preocupações metodológicas (já manifestadas na *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*) deveria nos prevenir de tomá-la como alternativa de abordagem que *excluiria* outro enfoque, oferecido por uma delas – a requerer, posteriormente, a ponte entre si... Ora, o artifício das *passagens*, ulteriormente empregado por Kant, responderá justamente à exigência de suspender as antinomias produzidas pelo confronto de pontos de vista independentes: *passar* do plano jurídico ao plano político, do conhecimento teórico ao conhecimento prático, nos permitirá dispor da múltiplas perspectivas que, por força da irredutibilidade estabelecida pela crítica entre as premissas próprias a cada uma delas, mostram-se avessas a tentativas de síntese. Não seria um tanto forçado projetar sobre a estética e a ética dos anos 60 essa modalidade de vínculo, eminentemente crítica? Sem falar da leviandade que marcaria a abertura de nosso texto, quando, referindo-se ao horizonte descoberto pelo sentimento de desgosto e contentamento, ao invés de demarcá-lo diante de perspectivas concorrentes, Kant apenas o caracteriza como

um campo de observações que “*oculta ainda descobertas tão agradáveis quanto instrutivas*” (Beo., A 2).

Adotemos, portanto, outra hipótese. Pertencendo a planos diferentes, mas, sobretudo, que se apresentam em níveis de relevância distintos, ética e crítica do gosto, nesse período, não implicariam entre si nenhuma antinomia disciplinar. Desse ponto de vista, os acenos que a primeira parte da doutrina da virtude de 1765 faz à estética, longe de revelar enfoques incompatíveis sobre um único domínio, exprimiriam apenas uma coincidência de pautas, possibilitada pela problemática do refinamento. Fio condutor das *Observações*, esse conceito sinalizaria a suspensão – por tempo determinado – dos limites entre a *crítica da razão refinada e instruída* (gosto) e a *descrição das condutas humanas* (primeira parte da doutrina da virtude), cuja convergência, de fato, insinua-se ao longo das *Observações* no privilégio que o refinamento adquire como ideal da conduta civilizada. A dupla cidadania do sentimento – ora moral, ora refinado – explicaria, a uma só vez, a indissociação temporária entre ética e estética nas *Observações* em 1763 e, igualmente, seu alinhamento em disciplinas distintas na “Notificação” de 1765. As oscilações por quais passa a temática do sentimento a partir de 1762, finalmente,

seriam reconduzidas a bom termo: ora obedecendo à investigação moral (*Investigação sobre a evidência*), ora à crítica do gosto (*Observações*), o sentimento exprimiria, conforme sua qualificação como *moral* ou *refinado*, o reflexo da distinção entre ética e estética.

Devemos, porém, adotar uma cautela diante desse problema: em que medida é pertinente falar numa estética pré-crítica, a qual, mesmo atuando em um plano secundário àquele da ética, nos permitiria distinguir ambas entre si? Noutras palavras: o campo semântico circunscrito pela crítica do gosto na primeira metade da década de 60 encontrar-se-ia suficientemente determinado, a ponto de subsumir categorias oriundas de outros planos a um regime único de argumentos? Essa alternativa é acatada, ainda que indiretamente, pelo comentário que Schmucker faz das *Observações*, em seu livro sobre a ética pré-crítica de Kant. Visto elencar entre as suas principais motivações a objeção à forma pela qual as *Observações* foram inseridas tradicionalmente no desenvolvimento da moral pré-crítica⁸, é conveniente nos determos, ainda que rapidamente, nas implicações que a linha geral de seu comentário possui em relação à questão particular de que estamos tratando.

⁸Schmucker, *op.cit.*, p.21.

No terceiro capítulo de seu livro, Schmucker se atém minuciosamente à letra de nosso texto, a fim de demonstrar sua tese geral de que a dívida da moral kantiana com Wolff e Crusius é bem maior do que a havia considerado a interpretação habitual – que, em contrapartida, superestimara quer a influência da filosofia moral escocesa, quer a de Rousseau. Visto prender-se à reconstrução da moral de Kant, sua análise é deliberadamente seletiva, e quase todo seu comentário das *Observações* se restringe à segunda seção. Nessa medida, não apenas seu propósito de reavaliar a influência externa à moral alemã sobre nosso texto, mas igualmente o procedimento, de que se utiliza para levá-lo a cabo, resvala no problema de sua composição formal.

Por suas mãos, porém, a questão tradicional das fontes (que geralmente explica a da composição) deixa de ser pretexto para se deixar de lado as *Observações*, tornando-se o pressuposto de sua abordagem. Basta atentar ao caráter experimental das *Observações*, diz Schmucker, para se convencer de que, nelas, Kant *não* visa apresentar uma fundamentação da ética. Ao contrário, a consideração de nosso texto como fonte para a reconstrução de sua moral no período exigiria o reconhecimento de que “*não se trata nem de um tratado*

metafísico, nem de um tratado de filosofia moral, mas de um tratado estético” (*op.cit.*, p.105), e tal precaução “*também vale para a segunda seção, para nós particularmente importante*”.

Um tratado estético, não um tratado moral⁹. Todavia, em que medida a perspectiva adotada por Kant nas *Observações* implica, por princípio, a decisão entre uma abordagem estética *ou* moral das ações humanas, como pressupõe a categorização de Schmucker? A única razão plausível para detectar essa escolha crucial quanto ao enfoque de nosso texto advém da correspondência entre investigação experimental e tratado *estético*, em momento algum autorizada pelo próprio Kant (ao menos com o sentido exclusivo que lhe confere Schmucker). Por outro lado, caso quisermos apontá-la como válida, se não na letra, ao menos no espírito do texto, será difícil atribuir-lhe o mesmo grau de definição de que a investe esse comentador. Faz-se necessário, por isso, considerar mais de perto o significado experimental de nosso texto.

Pela negativa, podemos dar algumas indicações, se

⁹Segue na mesma direção a menção de Vlachos, *op.cit.*, pp. 47-48, às *Observações*: “*Kant se detém longamente, tanto em seu livro dedicado à estética quanto em suas notas manuscritas desse período, na caracterologia diferencial dos povos*”.

compararmos o que ocorre nas *Observações* à conciliação das fontes que move Kant na “Notificação” de 1765. Só a partir dessa data, o empreendimento teórico de Shaftesbury, Hutcheson e Hume diante da moral passa a exigir sua recondução ao rigor analítico de Baumgarten (*K.G.S.*, II, 311), sugerindo que, nas *Observações*, a subestimação do *olhar do filósofo*, já no primeiro parágrafo, assinala o desprendimento (ainda que temporário) de Kant diante do método dedutivo alemão. Por que razão, entretanto, abrir mão dele em favor da observação implicaria calar-se sobre a moral? Mais plausível é supor que, com isso, o que se encontra em jogo é sua abordagem por outro viés, intermediário ao adotado na *Investigação sobre a evidência* e na “Notificação” de 1765, distinto de ambos pela particularidade com que nosso texto reveste a ideia de refinamento. O próprio Kant assinala essa diferença de enfoque¹⁰, e Schmucker rapidamente a interpreta como uma delimitação inten-

¹⁰“Na medida em que isso é julgado conforme o rigor da moral, não me ateno a seu valor. Mas aqui não se trata daquilo que, em si mesmo, merece maior censura, mas, antes, daquilo que efetivamente se sente como o mais penoso” (*Beo.*, A 59). E, mais adiante: “Digo isso apenas porque geralmente é considerado um traço algo ousado da bela sociedade, tendo-se já empregado muito engenho a esse respeito; disso não trato aqui, já que me incumbi apenas de observar e elucidar as manifestações no sentimento do belo” (*Beo.*, A 62).

cional que circunscreve o campo sobre o qual se aplica o olhar do observador a uma única região – “*trata-se de um tratado estético*”. E se o valor hermenêutico da observação consistir justamente na multilateralidade de sua perspectiva, habilitando-a a reportar as manifestações da experiência a uma compreensão que, embora ultrapasse os limites da ética propriamente dita, ainda diz mais respeito ao que, em seu emprego contemporâneo, denominamos ética, e não estética? Nesse caso, em vez de uma distinção disciplinar (ética/estética, no sentido da “Notificação”), veríamos-nos diante de uma opção metodológica (olhar do filósofo/olhar do observador), o que nos parece mais plausível em função do caráter empírico (ainda a aprofundar) que caracteriza a abordagem das *Observações*. É certo que, como nos lembrará a “Notificação” de 1765, também a crítica do gosto caracteriza-se pela empiria; porém, antes de tomar como vigente a sinonímia entre *experimental* e *estético*, é preciso se haver com a premissa de sua equivalência: o refinamento. É ao caráter híbrido dessa categoria que devemos atentar, se desejarmos compreender o que permite a Kant alinhar, no nível da observação, a crítica do gosto à parte descritiva da moral, sem, com essa injunção, pôr em perigo a ética propri-

amente dita, e, tampouco, ignorar sua dimensão social ou, se preferirmos, “antropológica”, “psicológica”, “estética”, etc. Afinal, o refinamento não se define já no início das *Observações* como uma faculdade de movimentos virtuosos¹¹? Muito embora a “Notificação” de 1765 restrinja a crítica da razão refinada a uma simples aplicação da lógica, que atende pelo nome de crítica do gosto, a referência interna que esta possui à ética nas *Observações* não exprime nem uma opção pela estética diante da moral, nem uma confusão entre moral e ética, mas sim o recurso deliberado a uma categoria híbrida, por meio da qual a *experiência moral* torna-se objeto de observação.

Voltando a Schmucker: se o caráter experimental da investigação do refinamento requer abrir mão de uma fundamentação da ética, essa implicação não se justifica com base na opção das *Observações* pela estética, mas pelo fato de que a observação, pondo de lado o elo

¹¹“*Há ainda um sentimento de espécie mais refinada, assim qualificado, quer porque se pode desfrutá-lo mais demoradamente sem saciedade e extenuação, quer porque, por assim dizer, pressupõe uma sensibilidade da alma, que igualmente a torna apta a movimentos virtuosos, quer porque indica talentos e qualidades do entendimento, como que em oposição aqueles primeiros sentimentos, que podem ocorrer mesmo na mais completa ausência de pensamento*” (Beo, A 3, sublinhado por nós).

entre o imperativo do dever e o agente, neutraliza a exigência preliminar a toda *legitimação* do ato moral. Nos termos da condição prévia da doutrina da virtude de 1765: examina-se o que o homem faz, não o que deve fazer... Com efeito, da descrição das regras que orientam os comportamentos humanos pode resultar um juízo quanto a sua adequação ou desvio diante de padrões observados; não, porém, um juízo que decida da correção ou incorreção moral da ação, visto que, em última análise, esta se decide pelo grau de adesão do agente ao imperativo do dever¹². O fato, porém, é que os homens não deixam de se julgar uns aos outros... Ora, essa constatação nos põe no coração da crítica do gosto pré-crítica: o tipo de abordagem favorecido por ela traduz a etnografia dos comportamentos humanos segundo termos estéticos, visto que o que se passa entre o agente e o dever em sua consciência se manifesta, de uma forma ou de outra, no comércio que ele mantém com a comunidade. Daí o refinamento exprimir o enlace entre a ética “descritiva” que integra os prolegômenos

¹²No *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa* (1763), Kant já distingue o plano das consequências da ação do plano do empenho do agente em agir de acordo com os princípios da moral. Com isso, torna-se impossível avaliar o caráter moral de uma pessoa a partir de sua conduta (*K.G.S.*, II, 102); cf. Schillp, *op.cit.*, p. 41, e Delbos, *op.cit.*, pp. 81-82.

da doutrina da virtude de 1765 e a crítica do gosto, no sentido vago em que a emprega Kant até 1769. Com esse remanejamento diante da fundamentação racional da ética prefigurada na *Investigação sobre a evidência*, Kant abre um campo de investigações muito próximo àquele dos escoceses, o que, aliás, reconhece Schmucker. Como confirmará a menção a Shaftesbury, Hutcheson e Hume feita sob a disciplina da ética na “Notificação” de 1765, entretanto, a leitura que nosso autor fez deles não se subsume à estética no sentido restritivo que parece lhe conferir esse comentador, o que, mais uma vez, compromete a alternativa entre ética e estética sugerida por sua interpretação.

Vejamos as alterações que o horizonte aberto nas *Observações* traz à temática do sentimento. Em relação à *Investigação sobre a evidência*, a perspectiva oferecida pelo refinamento muda inteiramente os parâmetros da investigação. Com base no vínculo entre gosto e sentimento, Kant procede, na segunda seção das *Observações*, a uma tipologia do caráter moral dos homens que segue a oposição entre o belo e o sublime. Nessa descrição antropológica, são essas categorias (oriundas da retórica clássica, mas filtradas pelos escritos do século XVIII, incluindo os da tratadística escocesa) que

permitem explicitar as variações de comportamento no organismo social: a engenharia que perpassa as interações humanas é descrita de acordo com as diferenciações assumidas pelo refinamento, uma vez que sua dimensão pulsional deixa entrever, no plano coletivo, as manifestações derivadas dos motivos mais íntimos de nossas condutas. Sem dúvida, essa modalidade de investigação não se presta diretamente à fundamentação da ética, e basta deter-se ao adjetivo *refinado* para atestar a modificação operada pelas *Observações* em relação à *Investigação sobre a evidência* no que diz respeito ao sentimento. Em 1762, é essa noção o que resguarda a moral das incertezas metodológicas que Kant acusa na metafísica; a caracterização do princípio material da obrigação como instância fundadora da ética recorre ao caráter insolúvel e simples do sentimento moral, numa clara referência à capacidade de análise do entendimento humano. Por sua vez, a conceitualização do *sentimento refinado* orienta-se pelo par *natureza e cultura*, seguindo um desenvolvimento argumentativo de todo alheio às premissas metodológicas da tradição leibniziana em que se movia Kant até então. Perfilam-se, assim, dois tipos de pesquisa que buscam fins não concorrentes. Em 1762, o debate acerca do estatuto da

certeza moral e da evidência de seus princípios persegue uma aproximação ao problema da legitimação da filosofia prática¹³. Esta se estabelece com base na identificação do sentimento como princípio material da obrigação¹⁴. No fim de 1763, o refinamento, operando como fio condutor, neutraliza o plano da análise do conteúdo das representações em favor da descrição dos comportamentos, que requer o olhar do observador. Dessa ótica, já não cabe buscar a determinação da conduta virtuosa, nem atribuir caráter imperativo ao dever, e, tampouco, subsumir o sentimento ao conceito formal de obrigação. Em resumo, verifica-se o abandono do plano da fundamentação racional da prática moral, em favor de uma abordagem relativa ao que se manifesta nos costumes.

E quanto ao homem, evocado na “Notificação” de 1765? A partir do contraste entre as *Observações* e

¹³“Quero apenas mostrar a que ponto mesmo o conceito primitivo de obrigação é ainda pouco conhecido, e, assim, quanto devemos estar distantes de fornecer, na filosofia prática, a distinção e a segurança necessárias à evidência de conceitos fundamentais e de princípios” (K.G.S., II, 298).

¹⁴Como comenta V. Delbos: “A especificidade desses princípios materiais consiste no fato de que podem ser imediatamente subsumidos sob a regra formal e universal da obrigação; mas fica claro que sem esses princípios e apenas com essa regra não seria possível determinar nada em moral, de modo que, tudo pesado, é o sentimento que nos fornece a revelação positiva de nossos deveres” (op. cit., p. 85).

a *Investigação sobre a evidência*, ele poderá ser considerado a partir de dois juízos práticos distintos: um, conforme o rigor da moral, o insere na *natureza humana* como ser dotado de razão; outro, levando em conta sua contingência cultural, reporta-o a suas determinações empíricas, entre as quais se inclui, também, sua determinação biológica. Note-se que aqui se encontram em jogo dois tipos de enunciação distintos. O juízo que nos permite descobrir a evidência do dever ocorre no âmbito da *ética propriamente dita*, cuja circunscrição permanece fundamentalmente inalterada ao longo da obra de Kant: com base nisso, mais de um comentador apontou a convergência da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e da *Crítica da razão prática* (1788) às diretrizes já estabelecidas na *Investigação sobre a evidência*¹⁵. O predicado desse juízo prático é *determinado* pela simplicidade e insolubilidade do sentimento moral, e que basta para tornar *determinante* a relação entre a regra da obrigação e o sujeito da ação. O sentimento refinado, porém, ao dispensar o olhar do filósofo, põe entre parênteses a doutrina moral, a fim de descrever não o que, em nossas condutas, pertence ao plano do

¹⁵Cf. Vlachos, *op.cit.*, p. 41; Delbos, *op.cit.*, pgs. 91 e sg.; e Schmucker, *op.cit.*, *passim*.

dever ser, mas o que nelas se apresenta aos olhos do observador: uma aparência... Digamos que a razão pura prática dá lugar à empiria, ressaltando, porém, que da oposição entre o caráter experimental e o método dedutivo não resulta uma investigação dos comportamentos pautada por alguma forma de indutivismo, mas, antes, uma nova abordagem da razão prática, que vincula sua experiência *ao que há de aparente* (ou, do ponto de vista da *Investigação sobre a evidência*, de impuro) nesses comportamentos. A crítica do gosto, assim, é crítica da aparência – distinta da *doutrina da razão prática*. Quase vinte anos depois, a estética terá um papel decisivo na colocação do problema transcendental: não será pelo recurso a ela que Kant poderá distinguir, na *Crítica da razão pura*, fenômeno e coisa em si? Porém, em 1781, a estética já não será mais sinônima da crítica do gosto. Examinar esse reordenamento promovido pela revolução copernicana nos permitirá matizar com maior precisão a relação entre, de um lado, o modelo de crítica atuante nas *Observações* e, de outro, o criticismo que celebrizou nosso autor.

Refinamento e crítica

Como reconhecerá uma nota da Estética transcendental, deve-se a Baumgarten o fato de os alemães utilizarem a palavra estética “*para designar o que os outros denominam crítica do gosto*” (KrV, K.G.S., IV, 30, trad. bras., p.40). Sabe-se qual é, em 1781, o diagnóstico kantiano da tentativa de Baumgarten para submeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais: uma falsa esperança, que justifica a redefinição da estética como *ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori*, isto é, como primeira parte da doutrina transcendental dos elementos. Sabemos que essa recusa em qualificar a crítica do gosto *Wissenschaft* é antiga; é o quadro crítico de 1781 que, impelindo Kant à conceitualização das formas puras da sensibilidade, obriga-o a retomar o tema, de maneira a contestar o intento teórico de Baumgarten na *Aesthetica*. O veto, contudo, passa à margem das *Observações*, visto que, nelas, a tematização do belo e do sublime não tem a menor pretensão em tornar sua matriz, o sentimento, objeto de uma gnoseologia inferior em relação aos objetos do entendimento. Com efeito, ao vincular o refinamento à crítica do gosto, as *Observações* abandonam todo com-

promisso com a definição da beleza como perfeição fenomênica, a demandar uma poética cujo ideal é, nas palavras de Baumgarten, a unidade sensível¹⁶.

Assim, admitindo-se ou não a relevância filosófica do horizonte aberto pelo refinamento, não se pode desconhecer que, com ele, as *Observações* se afastam da objeção que, em 1781, Kant fará a Baumgarten. Nelas, a investigação não apenas requer uma alteração no método de abordagem, como, paralelamente, desenvolve-se a partir da consideração da natureza humana no registro da cultura. Em que medida, porém, essa escolha temática poderia vir a se apresentar como um empecilho ao realinhamento filosófico promovido pela primeira Crítica? Certamente, em nenhuma – o que, por sua vez, explica a desatenção que recebeu por parte da bibliografia secundária: a qualificação do discurso das *Observações* como *antropológico*, *empírico*, etc., em vez de engendrar seu comentário, terminou tornando-o desnecessário. Não é a própria nota da primeira Crítica que sugere esse abandono, quando, ao lado de seu sen-

¹⁶A. G. Baumgarten, *Aesthetica* (1750 e 1758), § 439 (trad. franc. pp. 159-160). Para uma discussão que ultrapassa os limites desta introdução mas que concerne ao abandono da poética e da retórica clássicas a que se vê em certa medida atrelado Baumgarten cf. F. Lyotard, “Le sublime, à present”, in: *Poétique*, 34, p. 103.

tido transcendental, reserva para a estética apenas um significado psicológico? Porém, aquilo que a filosofia transcendental promoverá a objeto de crítica, o dogmatismo, é, quer na década de 60, quer em 1781, distinto do gosto, o qual, em função de sua especificidade, se mostrará isento dela. Por força de seu vínculo com o refinamento, o gosto não apenas permite, metodologicamente, uma exposição particular (experimental, psicológica), como também estabelece um campo semântico alheio às objeções que, futuramente, a revolução copernicana colocará a Baumgarten. No fim das contas, na censura à tentativa de conduzir a avaliação do gosto a “*leis a priori determinadas, pelas quais teria que se regular nosso juízo*” (*KrV*, *K.G.S.*, III, 50; trad. p. 40) não encontramos a autorização ao tipo de observação de 1763? Seguindo a oposição entre transcendental e empírico, a objeção a Baumgarten, na verdade, termina por poupar o gosto do exame das condições de possibilidade dos juízos a ele pertinentes. Entretanto, essa isenção, formulada no quadro transcendental, não deveria diminuir a relevância filosófica das questões levantadas pela ideia do refinamento. A permanecer nesse plano, tudo se resume à escolha da data a partir da qual se define o que é ou não filosoficamente relevante,

e, mesmo partindo do quadro crítico, a avaliação difere. Se, por exemplo, adotarmos o ponto de vista dos anos que precedem a publicação da *Crítica do Juízo*, revelar-se-á, sob o aparente descaso de 1781, a importância do debate já contido nas *Observações*: não foi o próprio Kant quem primeiramente batizou a terceira Crítica como “Crítica do Gosto”? Se há diferenças (e elas existem), é hora de matizá-las tendo em vista que, ao fim e ao cabo, sob a isenção que a nota de 1781 faz ao horizonte aberto pelas *Observações*, revela-se o embrião de solidariedade que unirá, em 1790, a crítica do gosto ao criticismo.

Refinamento, instrumento crítico

“*Que a Crítica do Juízo, ou do Gosto, foi escrita em resposta a uma questão pendente da fase pré-crítica, é óbvio*”. H. Arendt¹⁷, procurando reconstruir o pensamento político de Kant, aponta nas *Observações* a prefiguração do que considera a questão central para a terceira *Crítica*, qual seja: a sociabilidade.

¹⁷ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, org. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982, pp. 10-11; trad. André M. Duarte, Dissert. Mestrado, USP, 1992, p. 13 (mimeo.).

Com efeito, sob a bateria de situações e tipos arrolados nas *Observações* de acordo com o par belo/sublime, subjaz uma espécie de *oposição estruturante*, por meio da qual essas duas modalidades do sentimento refinado marcam graus de maior ou menor inserção na vida social. Assim, polidez e cortesia, qualidades eminentemente sociais, são belas (*Beo.*, A 10), tanto quanto a inclinação ao cortejo (coquetismo), que consiste no “*desejo de mostrar-se simpático e agradar*” (*Beo.*, A 13). Já sombras isoladas num bosque sagrado evocam o sublime, que, vez ou outra, também assume a forma de um alto sentimento de desprezo pelo mundo (*Beo.*, A 5). Ao longo do texto, essas pontuações terminam por demonstrar que belo e sublime configuram *pathei* com valores específicos¹⁸, que, em vista da apresentação do refinamento como fator de regulação da conduta social, devem se reunir no equilíbrio que caracteriza a nobre simplicidade, ideal do gosto. É nessa aliança entre as duas derivações do refinamento que reside a boa norma

¹⁸Kant revela aqui sua dívida com Burke, cujo *Enquiry* testemunha a precedência dessa utilização do par belo/sublime diante das *Observações*. Com efeito, como observará Cassirer, já em Burke o belo une, o sublime isola: “o sentimento do sublime libera o indivíduo de todas as ligações que ele mantém como membro da comunidade e da ordem social burguesa” (Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), trad. franc. 1970, p. 320).

de conversação dos salões, nos quais “*os sentimentos profundos... devem ser intercalados por gracejos alegres, e as satisfações jocosas devem formar um belo contraste com o rosto sério e comovido, permitindo que as duas modalidades de sentimento se alternem sem constrangimento*” (Beo., A 10-11). Em contrapartida, a descrição da perversão dos comportamentos terá como elemento explicativo a supressão de uma das duas modalidades de refinamento em favor da exacerbação de sua oposta: *janota, profeta, estúpido, visionário* – cada um desses tipos assinala, nas *Observações*, um desvio de gosto que corresponde, *mutatis mutandis*, a uma determinada alienação diante do que se espera de nós em sociedade. Padrão que domestica as particularidades, o gosto de 1763 prefigura a função que a *Crítica do Juízo* atribuirá à ideia de *sensus communis*. Em ambos os textos, encontramos a suposição de um meio no qual os homens partilham valores, realizam trocas e cumprem acordos. Essa esfera da publicidade, por sua vez, será particularmente cara ao pensamento de Arendt, cujas *Lectures*, não por acaso, insistem sobre o fato de que o gosto sempre possuiu para Kant uma referência à sociabilidade, expressa, na *Crítica do Juízo*, por sua definição como

um sentido comunitário [*gemeinschaftliches Sinn*].¹⁹

Em que pese a realidade dessa continuidade temática – que, constatada na obra de juventude de Kant por Baeumler, tem apoio no sentimento, que ele descarta –, não podemos perder de vista as alterações por quais passa com a revolução copernicana. Arendt, porém, interessada em se servir da “Analítica do Juízo estético” de 1790 como matriz categorial da política de Kant, deixa de lado as consequências que a “transcendentalização” do gosto traz para a relação interna que este mantém com a questão da sociabilidade. Sem essa cautela preliminar, seu comentário à *Crítica do Juízo* termina por se expor às objeções, em nosso entender, legítimas, que contestam uma interpretação psicológica ou sociológica da comunidade estética²⁰.

Com efeito, embora na *Crítica do Juízo* a ideia de *sensus communis* opere como um sentido comunitário,

¹⁹ *KU*, § 40, *K.G.S.*, v, 293.

²⁰ A reconstrução da política kantiana por Arendt centra-se em dois pontos derivados do *sensus communis*: de um lado, a dependência que a faculdade do pensamento possui em relação à publicidade (1982, p. 40 e sg.s); de outro, o privilégio, em matéria de política, do ponto de vista do observador diante daquele do ator (*op.cit.*, p.46). Ambos pressupõem legítima uma interpretação sociológica do senso comum transcendental, contestada por F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, ed. Galilée, 1991, p. 263.

que permite um confronto e um acordo entre os juízos particulares, sua elaboração conceitual, aí, prescinde inteiramente de qualquer determinação empírica. Com isso, a noção de refinamento, que antes mediava empiricamente sentimento e gosto, torna-se secundária à argumentação, dirigida à validade apriorística dos juízos estéticos. Em consequência, o elo apresentado pelas *Observações* entre (o que mais tarde designar-se-á) ética e estética será substituído pela tese do belo como *símbolo* do bem. Se, portanto, o tema da sociabilidade permite detectar “prefigurações” da política crítica nos textos de juventude de Kant, não se pode ignorar que, no que toca à estratégia da argumentação, trata-se de dois momentos bem distintos.

A condução do gosto a uma instância apriorística, em 1790, exige encontrar para ele uma jurisdição autônoma, que o diferencie eideticamente tanto da razão prática como da razão teórica. Todavia, não é justamente o intercruzamento entre o registro do gosto e dos costumes que, nas *Observações*, confere ao refinamento sua vocação crítica? Quer no exame das manifestações individuais do sentimento refinado conforme a divisão dos quatro temperamentos, ou segundo o gênero a que pertence, quer na descrição de sua manifestação cole-

tiva conforme os caracteres nacionais, o intuito classificatório que percorre as quatro seções alia-se a um propósito retórico, no qual a exemplificação dos comportamentos visa conduzir a escolhas de estilo que não nos distanciem da simplicidade natural. Erigida em paradigma da conduta social, essa se presta a ser a uma só vez meta pedagógica e ideal cosmopolita (*Beo.*, A 110). Ainda que, sob essa fenomenologia dos comportamentos, encontremos pressuposto o acesso de todos ao refinamento (que, postula Kant, quase nunca se encontra totalmente ausentes num homem²¹), a conversão do sentimento numa espécie de senso comum que norteia a circunscrição de uma esfera pública é continuamente reportada a práticas observáveis. Daí, em 1763, o senso comum subjacente ao refinamento não possuir nenhum significado epistemológico²²; apesar do estatuto experimental das *Observações*, o estabelecimento de normas de observância das formas de sociabilidade

²¹“Um homem jamais é inteiramente desprovido de vestígios do sentimento refinado” (*Beo.*, A 29).

²²Revela-se nisto uma diferença fundamental entre Kant e Hutcheson, que investe o sentido moral com a mesma natureza dos demais sentidos humanos, ao qual, em consequência, corresponderia um órgão capaz de receber percepções relativas a justiça e a injustiça de nossas ações. Kant, nas *Observações*, admite apenas uma *analogia* entre o sentimento e os demais sentidos (cf. *Beo.*, A 40).

dispensa todo recurso a uma economia de faculdades, visto a todo tempo se manter no plano da crítica da cultura. Ao contrário, em 1790, o *sensus communis* só é compreensível a partir do quadro da psicologia transcendental: expressão do acordo entre a liberdade da imaginação e a legalidade do entendimento, caberá ao *sensus communis* garantir a universalidade do juízo de gosto²³, promovendo-o a um estatuto que se *opõe* ao juízo empírico. Sob a aparente coincidência de resultados, uma divergência central marca as duas argumentações: de um lado, a universalidade estética das *Observações* é construída inteiramente sobre as análises da cultura, permanecendo, assim, empírica. De outro, a universalidade estética postulada pelo criticismo vem reiterar, de acordo com premissas que nos reportam à primeira *Crítica*, a tese copernicana da precedência da subjetividade transcendental diante das determinações do objeto. Desse ponto de vista, o sentimento de prazer, expresso no juízo estético, não pode mesmo ser produ-

²³“Portanto, somente sob a pressuposição de que haja um senso-comum (pelo que, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito do livre-jogo de nossos poderes-de-conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal senso-comum pode o juízo-de-gosto ser emitido” (*Crítica do Juízo*, K.G.S., v, 238, trad. bras. Rubens Torres Filho, in: *Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1980, p. 236).

zido pela obra (natural ou artificial), resultando, sim, do acordo entre nossas faculdades subjetivas de conhecimento, do qual é mera ocasião. Como resultado da mesma argumentação, o gosto poderá ser conduzido a uma instância *a priori*, tornando a sociabilidade implicada por ele uma *sociabilidade de direito* – a partir da qual o homem poderá falar *em nome dos outros* sem precisar, efetivamente, debater com eles. Não é com esse expediente que o jovem poeta poderá ignorar as críticas (provavelmente pertinentes) de seus ouvintes? Em 1763, porém, a projeção contínua do gosto a práticas que tem por horizonte o acordo não deixaria passar despercebido, sob sua arrogância, traços de um caráter excêntrico. Assim, ainda que, como insiste Arendt, encontremos como ponto de fuga da *Crítica do Juízo* o velho problema da sociabilidade, as mediações implicadas por ela, vertidas na harmonia entre as faculdades-de-conhecimento, veem-se transcendentizadas. Como nos adverte o prefácio, “*a investigação da faculdade do gosto, como faculdade-de-julgar estética, não é considerada aqui como formação e cultura do gosto (pois até agora, e como sempre, esta segue seu caminho à despeito de investigações desta espécie)*” – mas apenas, acrescenta Kant, de acordo com um “*pro-*

pósito transcendental [*transzendentaler Absicht*]” (KU, Vorrede, K.G.S., v, 170). Diante dele, porém, de que serve a descrição dos comportamentos requerida pela pedagogia do refinamento?

Refinamento e simplicidade

Cumprida essa “destranscendentalização”, procuremos compreender o tipo de sociabilidade que o refinamento engendra nas *Observações*. Aí, o sentimento refinado não se opõe à simplicidade natural, mas, pelo contrário, encontra nela seu ideal acabado. Ao descrever, na história de Roma, a conversão da *nobre e bela simplicidade* primeiramente no magnífico e, logo depois, no *falso brilho* da eloquência, da poesia e dos costumes, Kant acrescenta: “*pouco a pouco, também caduca esse resto de gosto refinado*” (A 108). O falso brilho, portanto, já é um *resíduo* do autêntico refinamento, associado à simplicidade natural, vigente nos primórdios da antiguidade greco-romana. Ao longo do texto, é essa a oposição predominante: de um lado, simplicidade da natureza e refinamento; de outro, o gosto corrompido,

que degenera no exagerado e no trivial²⁴. O gosto idealizado repousa, assim, na bela simplicidade, *elevada por meio do refinamento* a tudo o que é belo e nobre²⁵.

Aparentemente irrelevante, essa constatação é decisiva para o estabelecimento tanto das fontes quanto da natureza da crítica que nosso texto lança sobre os costumes. No *Ensaio sobre as doenças mentais*, publicado

²⁴A simplicidade, *Einfältigkeit*, opõe-se ao enfeite, ao adorno e ao artifício no vestir-se (*Beo.*, A 14). A modéstia é uma espécie nobre de simplicidade, que, quando encontrada nas mulheres, as põe em segurança *contra a malícia, a repreensão e a sátira*. (*Beo.*, A 63). Em contrapartida, refinamento opõe-se à rudeza: o gosto saudável e rude relativo ao impulso sexual considera o refinamento alheio como namorico inútil: “*embora um tal gosto não seja refinado, nem por isso deve ser desprezado. Afinal, é por seu intermédio que a maior parte dos seres humanos observa, de maneira bem simples e segura, a grande ordem da natureza*” (*Beo.*, A 64). “*O sentimento de todo simples e rude nas inclinações sexuais conduz diretamente ao grande fim da natureza, e, na medida em que cumpre suas exigências, é destinado a tornar a própria pessoa imediatamente feliz; só que devido a sua grande generalidade, converte-se facilmente em excesso e libertinagem*” (*Beo.*, A 71). Nesse contexto, o refinamento limita a inclinação impetuosa a objetos determinados, tornando-a moral (cf. *ibid.*). Com isso, porém, não responde ao grande escopo final da natureza, sobre o qual, demonstra a continuidade do passo, repousa a felicidade humana.

²⁵Cf. *Beo.*, A 74, onde esta formulação corresponde, *ipsis litteris*, à perfeição do sexo feminino, e *Beo.*, A 110, onde a regenerescência do gosto (isto é, do refinamento adequado) quer nas artes, quer nas ciências, engendra a esperança de que “*o falso brilho, que tão facilmente ilude, não nos distancie desapercivelmente da nobre simplicidade*”.

no mesmo ano que as *Observações*, Kant menciona não apenas a simplicidade, mas o *estado da natureza* [*Zustande der Natur*]²⁶, cuja oposição ao estado civil [*bürgerliche Verfassung*] modifica o significado do *refinamento*, que passa agora a designar os efeitos negativos causados pela civilização²⁷. Também nas anotações manuscritas que, provavelmente a partir de 1765²⁸, Kant fez a seu exemplar das *Observações*, verifica-se a mudança. Muito embora algumas delas se compatibilizem com a forma com que Kant se serve daquelas categorias em nosso texto, e, mesmo, a favoreçam²⁹, predomina a de-

²⁶cf. *Versuch*, K.G.S., II, 269.

²⁷“*Vivo entre cidadãos sábios e de bons costumes, isto é, entre aqueles que sabem assim parecer, e me lisonjeio de que sejam tão justos concedendo-me o mesmo tanto desse refinamento como se, mesmo dispondo dos remédios mais seguros para extirpar pela raiz as doenças da mente e do coração, devesse ter escrúpulos em livrar-me dessa antiga farraparia, ocupando-me publicamente do assunto*” (*Versuch*, A 14). Mesmo nesse texto, porém, não se pode generalizar a equivalência entre *refinamento* e *astúcia*, como indica a alternativa enunciada no primeiro período: “o constrangimento artificial e a opulência do estado civil produzem indivíduos engenhosos e sutis, mas, ocasionalmente, também estultos e impostores, conquanto que seja espessa a urdidura do belo véu com que o decore cobre a fraqueza secreta da mente ou do coração” (*ibid.*). Adiante, analisamos essa ambiguidade.

²⁸Cf. Delbos, *op.cit.*, p. 96, nota 2; Schillp (*op.cit.*, p. 47), porém, data-as entre o 1764 e 1766.

²⁹A *suntuosidade* perfaz os maiores encantos, e a cultura dos sentimentos morais e do entendimento não pode jamais detê-la,

signação firmada no *Ensaio sobre as doenças mentais*. Segue-se daí uma dupla implicação: de um lado, a alteração por que passa o par simplicidade/refinamento explica-se plausivelmente pela influência de Rousseau sobre Kant, notória a partir do *Ensaio sobre as doenças mentais*. Em contrapartida, o emprego dessas duas categorias nas *Observações*, por não se reduzir conceitualmente às premissas do filósofo genebrino (e, historicamente, preceder a elas), apresenta-se como um forte motivo para relativizarmos sua influência sobre Kant na data de sua redação.

Resta saber, todavia, até que ponto a operacionalidade crítica descoberta no refinamento estaria condicionada por sua oposição ao estado de natureza. O reconhecimento de que, em meados dos anos 60, Kant se serve dessa oposição como artifício teórico para criticar o estado presente da humanidade num sentido muito próximo a Rousseau calca-se, em primeira instância, nas próprias declarações de nosso autor sobre a inver-

quando o gosto pela suntuosidade já for grande” (*Anmerkungen an den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, K.G.S., xx, 15, sublinhado por nós; doravante, citado como *Anmerkungen*). Como se depreende daí, Kant entrevê um gosto pela simplicidade, apto a promover os sentimentos morais. Para essa tarefa, Kant recorre também à *educação*, aliás, como na *Metafísica dos costumes*; cf. Schmucker, *op. cit.*, p. 112.

são promovida por Jean-Jacques: ao contrário do que valia para seus precursores (em particular, Hobbes), o estado de natureza não propõe uma retorno ao estado selvagem, mas sim, um retrato em negativo do que se passa à nossa volta. Ora, em função da compatibilidade entre *refinamento* e *simplicidade*, vigente nas *Observações*, não se pode estender o emprego crítico de cunho rousseauísta dessas categorias a nosso texto. Seguem-se daí duas opções: ou bem negamos às *Observações* qualquer alcance crítico diante da sociabilidade, ou bem insistimos que, a suas quatro seções, subsiste uma crítica dos costumes, cuja condução dispensa a oposição que, algum tempo depois, Kant emprestará a Rousseau.

Diante dessa alternativa, é útil ter em vista a forma pela qual a tradicional oposição entre natureza e cultura é empregada pelos escoceses. Burke, vinculando o gosto aos costumes e à moralidade, não o define como um juízo refinado³⁰ [*refined judgment*]? Se, como diz expressamente na mesma página, o gosto varia de acordo com nossa habilidade em nos conduzir nos costumes, por que o refinamento não permitiria uma leitura crítica das virtudes e vícios morais? Reportando o gosto ao juízo (que abarca a imaginação), Burke o condi-

³⁰Burke, *op.cit.*, p. 22.

ona a um preparo³¹ que, quando inteiramente ausente num homem, produz anomalias que repercutem em seu comportamento. Daí o refinamento apresentar-se como uma técnica do julgar, cuja sofisticação favorece tanto o indivíduo separadamente quanto sua inserção na coletividade. Reencontramo-nos, aqui, com a equivalência defendida por Shaftesbury entre *bela alma* e *alma virtuosa*, entre cultura do gosto e crítica dos costumes, posto que, comum a ambos, permanece a convicção de que as paixões das quais depende a sociabilidade se revestem de qualidades estéticas, que circunscrevem a província do juízo.

Embora numa espécie de argumentação diversa, também encontraremos em Hume a defesa das virtualidades positivas que o refinamento possui para a sociedade. “*Quanto mais progredirem as artes refinadas, mais sociáveis se tornam os homens (...). Aglomeram-se nas cidades, apreciam receber e comunicar conhecimentos, mostrar seu espírito ou sua educação, seu gosto na conversa ou no viver, nas roupas ou na mobília*”³². O

³¹“Sabe-se que o gosto (seja qual for sua natureza) se aprimora a mesma medida que se aprimora nosso juízo, através de um alargamento do saber, por uma atenção contínua ao objeto e por um exercício frequente” (Burke, *op.cit.*, p. 26).

³²David Hume, *Political Discourses* (1752), trad. bras. Sara

objetivo é claro: contra a apologia do luxo vicioso defendida pelos libertinos, de um lado, e contra “*homens de moral severa*”, de outro, que “*culpam até mesmo o luxo mais inocente e consideram-no a origem de toda corrupção*” (*op. cit.*, 194), Hume contra-argumenta em dois momentos. Primeiro, no sentido histórico, afirma serem as épocas em que aflora o luxo as mais felizes e virtuosas. Ligado a esse primeiro aspecto, e no sentido crítico que estamos buscando circunscrever, argumenta que, “*quando o luxo deixa de ser inocente, também cessa de ser benéfico e, quando levado muito longe, torna-se uma qualidade perniciosa... à sociedade política*” (*ibid.*). Trata-se, portanto, de encontrar o termo médio entre a barbárie, caracterizada pela completa ausência de refinamento, e a libertinagem, sua inversão na opulência. A equação desse termos, por sua vez, recorre a um ideal de conduta orientado espontaneamente para o luxo inocente, o qual desempenha uma função de regulação que promove o bem estar público.

Como se vê, ao menos do ponto de vista da tradição escocesa, existem apontamentos de que o excedente produzido pela civilização não é, por si só, um vício, in-

dicando, o mais das vezes, o contrário³³. Antídoto contra a indolência, o gosto dinamiza as relações de troca, cumprindo as condições requeridas pelo progresso³⁴ no Estado moderno. O refinamento se vê, dessa feita, investido de um significado histórico – e o texto de Hume, nesse sentido, é particularmente esclarecedor³⁵: com o Estado moderno, o estabelecimento do espírito público passa a depender de uma classe média de homens que transcende os limites que o engendravam na *polis* an-

³³ A equação humeana entre luxo e progresso é reposta, *mutatis mutandis*, pela correspondência observada por Kant, *Beo.*, A 109: a degeneração do gosto é geralmente acompanhada pela decadência de tudo o que é relativo ao sentimento refinado.

³⁴ “Onde não se cultivam as manufaturas e as artes mecânicas, a maior parte do povo precisa dedicar-se a agricultura; se aumentarem sua habilidade e sua indústria, o trabalho deverá gerar um grande supérfluo, além do suficiente para mantê-los. Não sentem, portanto, a tentação de aumentar sua habilidade e indústria, já que não podem trocar aquele supérfluo por nenhum artigo que possa satisfazer-lhes o prazer ou a vaidade. Prevalece naturalmente um hábito de indolência” (*op. cit.*, p. 188-189).

³⁵ Comentando a rigidez e a disciplina espartanas, que pareceriam contrariar as virtudes engendradas pelo luxo, Hume acrescenta: “Nesse momento é natural perguntar se não poderiam os soberanos voltar às máximas da política antiga. (...). Respondo que me parece quase impossível e isto porque a política antiga era violenta e contrária ao curso natural e comum das coisas” (*op. cit.*, p. 187-188). Adiante, comenta o “exemplo da antiga Roma” (retomado nas *Observações*), precisando que a causa de sua ruína, ao contrário da crença comum, deveu-se a outros fatores que não “às artes e riquezas importadas do Oriente” (*op. cit.*, p. 197).

tiga, e que é tanto mais capaz de assegurar a liberdade quanto maior for seu grau de civilidade. Com isso, o refinamento adquire um alcance institucional, visto que a ordem pública pressupõe, como primeira instância, o polimento das inclinações que movem os agentes: “*Leis, ordem pública, polícia, disciplina: estas nunca poderão ser levadas a grau algum de perfeição antes que a razão humana se tenha aprimorado pelo exercício, e por uma aplicação pelo menos às artes mais comuns do comércio e da manufatura*” (*op. cit.*, p. 196).

Contra quem se dirige esse elogio do refinamento? Em Shaftesbury, a formulação de uma maiêutica que condiciona o exercício da virtude pública ao autocohecimento individual é motivada pela recusa da introdução do mecanicismo na antropologia; seu interlocutor tácito é Hobbes. A mesma trilha segue Hutcheson, que, erigindo o critério de correção de nossas ações sobre o sentido moral [*moral sense*], reforça a convicção shaftesburyana de que a legalidade de nossas condutas depende tão somente de um exercício afetivo bem direcionado, contra a tese hobbesiana de que o bem público só pode se fundar sobre o poder coercitivo do Leviatã³⁶.

³⁶Reportamo-nos aqui ao comentário de D. F. Norton, *David Hume – Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Prin-

Burke, perfilando a *sympatia* entre as principais paixões sociais do homem, encontra nela o senso comum capaz de assegurar a convergência entre os indivíduos a um solo de valores compartilháveis espontaneamente. Finalmente, no mesmo capítulo em que defende o refinamento, Hume se opõe a Bernard de Mandeville: por que condicionar a virtude pública aos vícios privados, se a experiência indica o contrário? De fato, observa-se certo enlevo moral no gentil-homem encontrado na Inglaterra ou França, e isso porque o sentimento de honra e de virtude, “*se não for igual em quase todas as épocas, será naturalmente mais intenso nas épocas de conhecimento e refinamento*” (*op.cit.*, p. 197).

Em linhas gerais, portanto, podemos reconhecer, na recusa do ceticismo moral de Hobbes e Mandeville, uma espécie de *laissez-faire* no âmbito dos costumes. Nessa

ceton University Press, Princeton, 1982, *passim*, que vincula a moral humeana aos esforços de Shaftesbury e Hutcheson contra o egoísmo de Hobbes e Mandeville. A circunscrição do sentimento moral, nessa acepção (pp. 63 sg.s.), contradiz frontalmente tanto a tese hobbesiana de que a motivação de todas as ações humanas se reduz ao cálculo de custo/benefício para o agente, quanto a fábula de Mandeville, que, acatando esse pressuposto, celebra nele o fundamento da ordem pública. Cf. para a oposição de Shaftesbury a Hobbes, E. de Rezende Martins, *Studien zu Kants Freiheitsauffassung in der Vorkritischen Periode 1747-1770*, Dissertationsdruck, München, 1976, p. 162.

ótica, a intervenção de uma ordem externa, sobre a qual se queira fundar a autoridade política, põe em risco a autonomia moral do homem, prejudicando a harmonia coletiva³⁷. Ao contrário do que poderia parecer, o otimismo dessa formulação não decorre de uma abordagem ingênua dos costumes, mas sim obedece à recusa do ceticismo moral tendo por base uma análise do refinamento. Nessa medida, polemiza antecipadamente com Rousseau, cujo discurso sobre as ciências e as artes, invertendo o diagnóstico que os escoceses fizeram da cultura, prepara o retorno (com as devidas corre-

³⁷“O progresso das artes é bastante favorável à liberdade e tem a tendência natural de preservar, quando não produzir, um governo livre” (Hume, *ibid.*). A mesma implicação encontra-se em Shaftesbury: “Se, portanto, ocorresse que nessas comunidades livres – isto é, criadas mediante o consentimento e a associação voluntários –, depois de algum tempo, o poder de um ou vários prevalecesse sobre o resto; se a força tomasse o poder, e os assuntos da comunidade fossem administrados sem o seu concurso, sob a influência do espanto e do terror, seguir-se-ia como consequência que as ciências e as artes do discurso já não seriam mais cultivadas, pois teriam se tornado inúteis. Porém, onde o meio principal para guiar a sociedade foi a persuasão; onde se fez necessário convencer as pessoas antes que entrassem em ação, aí a elocução adquiriu importância, e os oradores e os bardos foram ouvidos, e os gênios maiores e os sábios da nação empreenderam os estudos das artes que tornam o homem mais tratável – visto que mais razoável e compreensível – e suscetível de ser conduzido pela ciência e pela erudição” (*Soliloquy or advice to an author* (1710), trad. argentina 1961, p. 70).

ções) de Hobbes: com efeito, se, como chegará a afirmar o *Discurso da desigualdade*, o homem que reflete é um animal depravado, o resgate da dignidade humana passa a depender de um outro pacto, capaz de nos livrar, pelo maior tempo possível³⁸, do simulacro público da virtude produzido pelo refinamento. O letrismo do aristocrata idealizado por Shaftesbury (que, diga-se de passagem, tem por ideal estilístico a “*simplicidade autêntica*”³⁹) perderá sua função para a fé que o homem comum deverá encontrar na religião civil.

Como Kant assimilou essas duas tendências? Como compreender o percurso que nos leva do professor descrito por Herder como o Shaftesbury alemão⁴⁰ ao único “discípulo e admirador de Rousseau” no século XVIII⁴¹?

³⁸ *Do contrato social*, 1, 8, trad. bras. Lourdes Santos Machado, Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 36.

³⁹ Shaftesbury, *op.cit.*, p. 84.

⁴⁰ “Kant é, sem dúvida, um observador social, o filósofo cultivado... O grande e o belo nos homens e nos caracteres humanos, nos temperamentos, as inclinações dos sexos, as virtudes e, enfim, os caracteres nacionais: eis seu mundo, onde ele introduz a fineza de observações até as mais refinadas nuances, a fineza das análises até os mais secretos móveis, a fineza das definições até a mais ínfima singularidade – sem dúvida, um filósofo do sublime e do belo da humanidade! E, nessa filosofia humana, um Shaftesbury da Alemanha” (Herder, *Kritische Wälder: Viertes Wäldchen*, apud: Delbos, *op. cit.*, p. 88).

⁴¹ Cassirer, “A questão de J.-J. Rousseau” (...), in: *O pensamento político clássico* (org. Célia G. Quirino e Maria Teresa S.R.

Comentando a confluência dessas duas correntes sobre Kant, Delbos, afirmando ter sido Rousseau quem o marcou a fundo, atribui a elas graus distintos de relevância filosófica⁴²; *mutatis mutandis*, afirma que os escoceses permanecem ligados a um quadro teórico que não lhes permite ver as questões que Kant encontrará em Rousseau. Agora em privilégio deste último, vê-se resposta a subestimação que Baeumler já exprimira para com aqueles primeiros: afinal, como conceber que um espírito com a grandeza de Kant tivesse se detido sobre autores “*de razão lúcida, mas um pouco curta*” (sic), se não pelo efeito da moda? Delbos não desconfia que a ingenuidade analítica que aponta nesses autores revela, na verdade, uma abordagem deliberada, cujas es-

de Souza), trad. bras. Maria Lúcia Montes, TAQ, São Paulo, 1980, p. 397.

⁴²Embora os escoceses se mostrassem distantes da escolástica e avessos a transposições intelectuais que transfiguram o real a fim de dar conta dele, comenta Delbos, permaneceriam ainda teóricos, “*de razão lúcida e um pouco curta, (...) que consideram a natureza humana como ela se apresenta a seus olhos de homens particularmente sociáveis, e que não arriscam nenhum esforço de exploração das fontes mais íntimas e misteriosas da vida moral; seu otimismo contenta-se com a existência tal como é dada, de modo algum discerne as convenções e os artifícios que a recobrem, ou que, mesmo parcialmente, a compõem. Já Rousseau não chega ideia de sentimento pela análise; ele mesmo é inteiramente sentimento em todo seu ser*” (op. cit., p. 105-106).

colhas não poderiam mesmo produzir as prefigurações românticas que enxerga no sentimentalismo de Rousseau. Voltamos mais uma vez ao velho tema: por que razão deveríamos necessariamente interpretar a referência do sentimento aos costumes na chave de uma *crítica moralista da cultura*⁴³, para a qual manter-se no plano das convenções e dos artifícios da vida moderna é manifestação de indiscernimento e ingenuidade? Não é mais ingênuo privilegiar uma única interpretação da questão do artifício, da convenção e do sentimento em pleno século XVIII? Com efeito, antes mesmo da modalidade de crítica inaugurada por Rousseau, constitui-se em solo britânico a ideia de uma *cultura orientada para a crítica*, a qual, sem dúvida, dispensa qualquer esforço para reintroduzir, na sociedade, uma ordem natural, em função do potencial renovador revelado pela esfera pública burguesa⁴⁴.

⁴³ A expressão é de H. R. Jauss, que a utiliza para demonstrar que a teoria crítica de Adorno remonta à tradição inaugurada por Rousseau. Cf. *O modernismo: seu processo literário de Rousseau a Adorno* (1983), in: *Théories esthétiques après Adorno*, R. Rochlitz (org.), ed. Actes Sud, 1990, *passim*, e, particularmente, p. 43 sgs.

⁴⁴ Cf. Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*, Tempo Brasileiro, RJ, 1984, pp. 119-122, que aponta como o pacto, em Rousseau, vem justamente garantir que o *homem* ressurja no *cidadão*. Segundo Habermas, Rousseau formula, nesta via, a ideia

Voltemos a Kant. Não será ele próprio quem irá condicionar o Esclarecimento ao uso público e *instruído* da razão? O *mundo letrado*, que evoca num texto de 1783⁴⁵, indica que a significação política e social que o

pouco burguesa de uma sociedade política que prescinde inteiramente da esfera privada autônoma, da sociedade civil burguesa emancipada do Estado. Da ótica do novo contrato, a vontade geral não será resultado da concorrência dos interesses privados, como no modelo liberal, mas de uma espécie de instinto da humanidade capaz de restabelecer a ordem natural no estado civil. Contra o sentido corrente que vai se formando ao longo do século XVIII, e em particular oposição à escola escocesa, a opinião pública, tal como vista por Rousseau, exclui a publicidade do público pensante. Para ele, basta o *bon sens* para perceber o bem comum. Desse modo, a opinião do público esclarecido, intermediada pela imprensa e pelos discursos de salão, é denunciada por sua influência corruptora sobre os costumes simples e arraigados do cidadão genuíno.

⁴⁵“Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?” (*K.G.S.*, VIII, 37, trad. bras. Floriano de S. Fernandes, ed. Vozes, 1985, p. 104): “*Que limitação, porém, impede o esclarecimento [Aufklärung]? Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. (...) Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio [Gelehrter], faz dela diante do grande público do mundo letrado [Leserwelt]*”. Compare-se, e com referência ao texto de Hume citado, o seguinte trecho no qual Rousseau, enumerando os requisitos da democracia, posiciona-se quanto ao luxo e a opinião pública: “*Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais, segundo, uma grande simplicidade de costumes que evite a acumulação de questões espinhosas; depois, bastante igualdade entre as classes e as fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por*

refinamento revela nas *Observações* é bem menos efêmera⁴⁶ do que deixa supor o comentário de Delbos, como também confirma a opção por um diagnóstico da cultura menos pessimista que o de Rousseau em um âmbito bem mais extenso que os limites de nosso texto. Se, em contrapartida, ignorarmos que, já em 1763, a ideia de uma *cultura orientada para a crítica* põe em pauta formas recorrentes do comportamento social, que a favorecem ou a ameaçam, perderemos de vista a versão kantiana para a questão da sociabilidade, cujo encaminhamento, desde Shaftesbury, não se traduz necessariamente nos termos do contratualismo de Hobbes ou Rousseau. Nesse contexto, dizer que, nas *Anmerkungen* (redigidas, lembremo-lo, provavelmente a partir de

muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna necessárias, corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e o outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião” (Rousseau, *op.cit.*, III, 4, trad. bras. p. 85, sublinhado por nós).

⁴⁶Cf., no mesmo sentido, *Logik*, *K.G.S.*, IX, 45 e sg.s, onde Kant emprega de forma positiva conceitos como *formação do gosto*, *comunicabilidade*, *urbanidade* e *humanidade*, por contraste ao *beletrismo*, à *pedanteria* e à *galanteria*. Algumas páginas adiante, Hume e Shaftesbury são mencionados como modelos da *verdadeira popularidade* por força de seu trânsito no mundo refinado (*Logik*, *K.G.S.*, IX, 47).

1765), Kant *ainda* não se interroga pelo problema da organização da sociedade (Delbos, *op. cit.*, p. 106, nota 2) equivale a condicionar sua problematização à adoção da terminologia contratualista, descartando de antemão a hipótese de que Kant já dispunha de uma resposta a essas questões com base no papel que atribui ao refinamento nas *Observações* (a ponto de não precisar explicitá-la da mesma forma que fez quando adotou a terminologia contratualista de Rousseau). Como já indicamos, antes dessa categoria se voltar contra a natureza essencial do homem em textos do próprio Kant (*Ensaio sobre as doenças mentais, Anmerkungen*), ela já apontava para o problema da sociabilidade, embora num sentido inverso àquele mais tarde emprestado a Jean Jacques.

A mediação da aparência

Na descrição dos comportamentos anômalos que colocam em risco o equilíbrio coletivo, nem mesmo o *homem justo* é poupado: se extremado em sua conduta, baseada na inflexibilidade dos princípios morais, sua seriedade tenderá à melancolia, “a devoção à exaltação, o zelo pela liberdade ao entusiasmo” (*Beo.*, A 33). Signi-

fica que o cumprimento da virtude passa a depender de um certo bom gosto? Afirmá-lo seria contradizê-la, pois o virtuoso ignora qualquer cautela diante do que é socialmente esperado⁴⁷. Verifica-se, em função disso, certa tensão ao longo das *Observações*, uma vez que a união entre a conduta justa e a conduta publicamente exemplar desponta no horizonte aberto pelo refinamento, e, ao mesmo tempo, parece comprometer a circunscrição da verdadeira virtude. Com efeito, como esperar de um autor consagrado por uma moral avessa aos estímulos sensíveis alguma forma de vínculo entre ética e elegância? Sua convergência, aparentemente sugerida nas *Observações*, esbarra com a incondicionalidade da lei moral formulada na *Investigação sobre a evidência*, cujas teses nos impedem de reportar essas linhas de Kant a chave-mestra aristotélica, capaz de abrir a um

⁴⁷“O homem com uma disposição de ânimo melancólica pouco se preocupa com o que os outros julgam bom ou verdadeiro, tomando por base apenas a própria convicção” (*Beo.*, A 33). Essa passagem levou Cassirer a afirmar que a descrição do melancólico, nas *Observações*, inspira-se na figura de Rousseau (cf. Cassirer, “Kant e Rousseau”, in: *Rousseau, Kant e Goethe* (1945), trad. J. Gutmann, P. Oskar Kristeller e J. H. Randall Jr., Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 12). Será no *Ensaio sobre as doenças mentais*, porém, que a genialidade que Kant associa a figura de Jean-Jacques será explicitada como causa de sua incompreensão por seus contemporâneos.

só tempo o domínio da virtude e da aparência. Como então conciliar, nas *Observações*, homem justo e virtude pública?

“*Entre as qualidades morais, apenas a verdadeira virtude é sublime*” (*Beo.*, A 19). Kant faz essa restrição tendo em vista tanto o sentimento de compaixão [*Mitleid*] quanto a amabilidade [*Gefälligkeit*], ambas inclinações que, “*na medida em que se harmonizam com a virtude, são igualmente vistas como nobres, embora a rigor não possam ser incluídas no caráter virtuoso*” (*ibid.*). “A rigor”, isto é: do ponto de vista da doutrina moral, adotado na *Investigação sobre a evidência*. Com efeito, essas duas inclinações possuem em comum com a verdadeira virtude tanto o fato de conterem o sentimento de um prazer imediato com boas ações (*Beo.*, A 25), quanto o fato de, geralmente, conduzirem a ações que resultariam da virtude em sentido estrito. Diferem do caráter virtuoso, porém, uma vez que também podem conduzir a ações que contrariam a regra universal que o orienta (*Beo.*, A 20). Nesta medida, sua concordância com a virtude só pode ser acidental – o que, do ponto de vista da ética kantiana já prefigurada na *Investigação sobre a evidência*, contradiz o caráter necessário exigido pelo imperativo categórico. Daí ser

necessário distinguir a virtude genuína das virtudes de adoção (*Beo.*, A 24-25).

Através dessa restrição, Kant reitera sua ruptura com a moral de Wolff, visto fazer da subordinação *incondicional* a princípios universais não apenas a marca distintiva da virtude genuína, como também a condição para que as boas inclinações (compaixão, amabilidade) não resultem em formas degeneradas de ação (*Beo.*, A 24). Entretanto, uma análise atenta de todo o argumento mostra que, além da tópica moral, o texto permite uma leitura que reencontra, e não apenas na entrelinha, fortes referências à sociabilidade. A boa índole de um coração benevolente não equivale à virtude, e, se princípios superiores não lhe impõem limites, todos os vícios podem dela se originar: “*um homem, se for guiado apenas por esse impulso, poderá possuir todos os vícios, não por uma inclinação imediata, mas por viver agradando aos outros*” (*Beo.*, A 22-23, grifo nosso). A bela alma não é má por si mesma; seus vícios são engendrados a partir de sua sociabilidade, que tem por base uma forma de mediação – isto é, um juízo – cuja prática, se seguida a risco, degenera no ridículo (*ibid.*). Ao mesmo tempo, porém, as formas de benevolência são ditas suplementos da virtude, visto

motivarem o agente a praticar ações que, se não são propriamente morais, não deixam de ser belas (ao menos, na maior parte das vezes). Se aí o propósito de Kant fosse restrito à mera fundamentação racional da virtude, por que teria se detido em justificar, com o apelo à Providência⁴⁸, condutas que, do ponto de vista estritamente moral, dela diferem? Ao que tudo indica, apesar do caráter experimental do olhar do observador não proibir a circunscrição da *verdadeira virtude*, munido dele Kant a coordena a inclinações relativas não mais à legitimidade moral de nossas ações, limitada ao homem de princípios, mas à questão da sociabilidade. Delineia-se aos poucos o elo de intenção com a tratadística escocesa: lá como aqui, uma economia dos motivos e resultados das inclinações fornece um diagrama onde o refinamento tematiza a vida em sociedade, privilegiando uma abordagem dos comportamentos que, no caso particular de Kant, ainda que não possa dispensar uma metafísica dos costumes, se permite subordiná-la

⁴⁸“*Em vista das fraquezas da natureza humana e do exíguo poder que o sentimento moral universal é capaz de exercer sobre a maior parte dos corações humanos, a providência colocou em nós, como suplementos da virtude, tais instintos de solidariedade, que, se levam alguns a praticar belas ações também sem princípios, ao mesmo tempo podem conferir um maior enlevo e um impulso mais forte a outros, que são por eles regidos*” (Beo., A 24).

momentaneamente a uma abordagem da cultura. Da doutrina da virtude passamos a privilegiar uma crítica da aparência.

A hierarquização desses dois planos nas *Observações* permite-nos dissolver os impasses aparentemente colocados entre a virtude genuína e o gosto: trata-se – e essa é uma manobra tipicamente kantiana – de distinguir entre dois planos a fim de explorar suas implicações mútuas. Por isso, com exceção de pequenas inovações, uma leitura dirigida para a reconstrução da ética de Kant não encontrará, nas *Observações*, modificações de porte em relação ao *Investigação sobre a evidência*. A se manter neste nível de análise, portanto, o texto resulta supérfluo: afinal, o que interessa, do ponto de vista estrito da consciência moral, a aparência que reveste as ações no plano empírico do social? E, no entanto, o vínculo estabelecido pelo refinamento entre gosto e sociabilidade justapõe aos apelos da consciência moral os aplausos ou a desaprovação da comunidade, deslocando a discussão do terreno da razão pura prática para aquele das mediações interpostas entre a intenção do agente e a manifestação de suas ações. Ao imperativo categórico, que me obrigará a agir de modo que minha ação possa se converter numa máxima universal, Kant apõe

uma espécie de imperativo da aparência, que poderíamos formular assim: *age de modo que tua ação seja vista como socialmente adequada*. Como máxima de ação, esse segundo tipo de “imperativo” não dispõe de uma lei predeterminada que permita ao agente resolver de antemão a subsunção do caso à regra: sua consideração, aqui, deve levar em conta aspectos que se modificam segundo o contexto particular em que se inserem os homens. Ainda que a *doxa* se fixe em certas convenções, o que caracteriza o homem de gosto é o engenho [Witz] de que dispõe para inovar sobre o que é admitido por todos. Desse ponto de vista, os mandamentos da própria consciência só podem comprometer o sucesso do agente, visto ser o juízo alheio que norteia sua conduta: “*A opinião que outros podem ter de nosso valor e o juízo deles sobre nossas ações é um fundamento-de-ação de grande importância*” (Beo., A 25-26). Como se vê, entre o agente e a máxima de sua ação, se interpõe uma instância cuja consideração torna-se indispensável para a correção (certamente, amoral) de sua conduta.

É ao tematizar essa mediação imposta pela aparência que Kant se detém sobre a *utilidade pública* subjacente aos nossos comportamentos. Para aferi-la, pouco importam os esforços do agente em atuar conforme o

dever, posto que, no que toca ao bem coletivo, o melancólico se revela bem menos eficiente que o colérico, que determina seu comportamento pela referência de suas ações ao juízo alheio. Este produz, do ponto de vista estritamente moral, um mero *cintilamento da virtude*; porém, do ponto de vista da ética política esboçada na segunda seção de nosso texto, “*sua conduta (...) é de resto quase idêntica à da própria virtude*” (Beo., A 38). Note-se que essa equivalência se estabelece do ponto de vista do que é *aparente* em nossos comportamentos – o que pressupõe, por certo, a separação entre o que eles exprimem e o que os motiva. Sem dúvida, o par interior/exterior pode convergir num único sentido: o melancólico e o sanguíneo, aquele por princípio, este por impulso, imprimem continuidade entre a motivação e o resultado de suas ações. Do ponto de vista do observador (ou, atualmente, de nossos antropólogos), porém, essa passagem que dispensa mediações termina por se tornar a marca distintiva desses comportamentos, aquela que os singulariza no *plano da reflexão* intrínseca a toda forma de sociabilidade. Daí o melancólico revelar-se *frio*: atento à universalidade de seus princípios, cumpre sua ação à despeito de qualquer consideração da particularidade do caso a que se aplica; o

sanguíneo, inversamente, mostra-se um *bajulador*, visto manter-se apenas no nível dessa particularidade sem jamais reportá-la a princípios. É ao colérico que Kant atribui o mérito de *refletir*, o que significa, aqui, dominar a técnica da aparência (cf. *Beo.*, A 37). Não é por ignorá-la que vez por outra acontece ao homem virtuoso converter-se num excêntrico, e à bela alma, em tola?

Todavia, sabemos que os aplausos colhidos pelo colérico não equivalem a nenhum bônus do ponto de vista moral, ainda que o contrário – isto é, o homem que, além de justo, é elegante – fosse admissível e, mesmo, desejável. Isso, porém, *quase não ocorre* – pois, se já são poucos os que agem com base em princípios, menor ainda serão os que acertam com base neles. Ao contrário, costuma acontecer “*de errarmos nesses princípios*”, caso no qual o prejuízo que daí resulta “*é tanto maior quanto mais universal for o princípio e quanto mais constante for a pessoa que o propõe para si mesmo*” (*Beo.*, A 45). O balanço, aqui, é inquestionavelmente social: é útil para a comunidade que a maioria dos homens atue conforme a índole tipificada pelo colérico, “*pois estes são os mais assíduos, ordeiros e prudentes, dão apurmo e solidez ao todo, na medida em que, mesmo despropositadamente, tornam-se úteis ao bem público,*

provendo as necessidades exigidas e oferecendo a base sobre a qual almas refinadas podem propagar beleza e harmonia” (Beo., A 46).

Como se vê, a constituição de uma *ética do caráter* é inteiramente compatível com a falta de caráter largamente difundida nos indivíduos que compõem a sociedade. A conciliação dessas duas formulações só é possível em função do reconhecimento de que os dois planos (indivíduo e sociedade), em última análise, obedecem a requisitos distintos: a obediência cristalina à lei moral, resolvendo-se nos limites entre minha consciência e minha vontade, é imunizada contra todo obstáculo exterior que pudesse ameaçá-la. Ao mesmo tempo, a distância que me separa de meu semelhante (próximo ou adversário) é superada pela opacidade que reveste nossas individualidades: em função dela, a intimidade é privada de todo investimento ético, cedendo seu lugar a um dos temas mais caros ao século de Kant, qual seja, a sedução. Não por acaso, Kant reconhecerá na mulher a maior pedagoga da sociabilidade do homem moderno.

Três formas distintas de se agir corretamente

Quer a abordagem moralista da cultura, quer o projeto de uma cultura orientada para a crítica diferenciam-se da perspectiva jurídica, explorada por Kant a partir dos últimos anos da década de 60⁴⁹. Nas duas primeiras vias, que representam a alternativa com que ele se depa-rou inicialmente, o papel central desempenhado pelo *refinamento* codifica a política de acordo com a ideia de uma *comunidade* de costumes e práticas espontâneas, que dispensa a explicitação dos comportamentos coletivos como resultados de uma associação contratual, limitada por fins determinados. Embora seja possível *variar* o diagnóstico dessa comunidade, sua abordagem antropológica requer do *observador* a identificação de pa-

⁴⁹Com a abordagem político-jurídica, o estado de natureza passa a ser caracterizado essencialmente como *privação do direito*, o que implica que a sociedade será pensada como vigência dele, em prejuízo da interpretação econômica centrada na ideia de refinamento: *agir corretamente* equivalerá a obedecer às leis firmadas pela idealidade do contrato social, e não mais a se guiar por condutas tidas como socialmente adequadas. Para a reconstrução da perspectiva político-jurídica, e a datação de sua gênese nas reflexões de 1767, cf. Ricardo Ribeiro Terra, “O idealismo político kantiano”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, n° 5, Unicamp, Campinas, 1983, pp.49-50.

drões de orientação coletiva redutíveis a instâncias não jurídicas, tais como os temperamentos, a pertença a um ou outro sexo, os caracteres nacionais (*Observações*), ou mesmo patologias (*Ensaio sobre as doenças mentais*) que, em maior ou menor grau, tipificam os comportamentos observados em sociedade. Como ponto de fuga dessa opção “analítica”, que aposta numa normatividade imanente às condutas, encontramos o adágio de Montesquieu: “*on ne doit faire par les lois c’est qu’on peut faire pour les mœurs*”. Não será sobre essa forma de legitimação “espontânea” dos valores que Nietzsche aplicará suas maiores marteladas? No caso particular de nosso texto, o fio condutor do refinamento permitirá a Kant delinear uma dinâmica das motivações envolvidas nas relações interativas, cuja abordagem, por sua vez, responde a exigências diversas tanto daquelas em jogo na *Investigação sobre a evidência*, restrito à localização e legitimidade da ação moral, quanto daquelas impostas pelos conceitos jurídicos, cujo aparecimento coincide com a data em que Kant passa a lecionar direito natural na Universidade de Königsberg⁵⁰.

Agir corretamente, portanto, torna-se uma questão que, ao longo dos anos 60, pode ser reconduzida a

⁵⁰Cf. referência bibliográfica da nota anterior.

três desenvolvimentos distintos no texto kantiano: o do juízo moral propriamente dito, o das relações coletivas conforme uma economia dos móveis da conduta, e o da coletividade concebida juridicamente. A questão da influência dos ingleses e de Rousseau, restrita ao segundo caso, pode ser resumida à alteração no diagnóstico da cultura, retratada nas diferenças que o mesmo tema apresenta nas *Observações*, de um lado, e, de outro, no *Ensaio sobre as doenças mentais* e nas *Anmerkungen*. Como vimos, essa mudança reflete-se no emprego dos termos: a aposta das *Observações* na conciliação entre refinamento e simplicidade natural é deixada de lado, tanto no *Ensaio sobre as doenças mentais* quanto em boa parte das *Anmerkungen*, em favor da oposição entre refinamento e estado de natureza. Note-se que, em que pese a direção inversa a que nos levam essas duas opções, num e noutro caso as condições de validade da ação transcendem o plano do indivíduo em que se mantinha a *Investigação sobre a evidência*. Com efeito, passamos do exame da relação entre o imperativo moral e o agente para a descrição das relações interativas nas quais este calcula e projeta suas motivações. Sim, um cálculo, que Kant jamais admitiu introduzir em sua formulação da razão pura prática (embora mais tarde

insinuasse mais de um ponto de contato com ela), e que, num determinado período, pareceu-lhe desviar o homem de sua destinação natural. Como procuramos mostrar, essa mudança de rota representada pela passagem da *Investigação sobre a evidência* às *Observações* não obedece a um simples modismo, mas tem por razão a descoberta de um novo campo de investigações, que, obrigando Kant a pôr entre parênteses o plano da ética propriamente dita, deu lugar ao primeiro esboço de sua filosofia política.

Se insistimos no refinamento, foi porque, no horizonte aberto por nosso texto, ele é o conceito central: através dele, Kant reporta o significado que o século XVIII dispunha da política a sua origem etimológica, restabelecendo, ao longo de suas observações, o vínculo existente entre a *polis* e nossas formas de vida. Dessa forma, a distância que separa o Estado moderno da cidade antiga se viu superada pelo gosto, que aparece como solo a partir do qual os homens podem compartilhar seus valores. Numa anotação à margem de seu exemplar das *Observações*, essa alternativa é enunciada na forma de uma perplexidade: “*Donde procede que nossa sociedade, sem mulheres, tornar-se-ia simplesmente insípida [schmakloss], visto que elas não tinham*

a menor importância entre os gregos e tampouco entre os romanos?” (*Anmerkungen*, K.G.S., XX, 21). Busquemos uma resposta sociológica: ao contrário do mundo grego, onde a oposição entre o privado e o público era marcada ou pela autoridade doméstica do homem como chefe de família, ou pelo exercício de sua cidadania no âmbito da pólis, a história do homem moderno se caracteriza por uma descontinuidade, produzida pela interposição da *societas* entre esses dois domínios⁵¹. Esse lugar intermediário, espaço das relações de troca que será pensado, dentre outras maneiras, ora como o meio do *homo oeconomicus* liberal, ora como domínio de relações jurídicas, não é mais privado e ainda não é político, no sentido originário desta palavra. Por isso, era mesmo inevitável que a reposição do conceito de política ao longo do século XVIII o expandisse além dos limites de seu sentido grego, adequando-o às exigências dos novos tempos. Na obra de Kant, antes que fosse reposto na exigência de uma doutrina do direito, o problema do político conjugou-se com a noção de refinamento: por meio dela, as *Observações* normatizam as relações despolitizadas que caracterizam o âmbito da *societas*.

⁵¹Cf. G. Lebrun, *O que é poder*, Brasiliense, São Paulo, 1985, pp. 37-38.

Daí, de nosso texto às *Anmerkungen*, Kant ocupar-se tanto com o comportamento feminino: nele, delineiam-se praticamente todos os quesitos necessários às novas formas de interação social⁵², sem os quais se romperiam os elos de sentido que nos permitem compartilhar uma vida em comum. Antes que o próprio Kant venha dizer que apenas a lei jurídica é capaz de assegurar a conservação da sociedade, o dispositivo que a mantém atende pelo nome de gosto: na ordem burguesa, ele circunscreve o espaço de variação de uma sociabilidade que, se admite diferenças, o faz porque, de início, submete-as a um princípio de domesticação, representado pelo refinamento. O elemento que norteia nossas condutas, aqui, ainda pertence ao que há de mais íntimo em nossas formas de vida: o mesmo prazer que encontro numa

⁵²Com efeito, em mais de uma passagem Kant chama a atenção ao efeito pedagógico que o comportamento feminino desempenha para o homem na formação do gosto, o que, por sua vez, não vai sem restrições. É por força de seu convívio com as mulheres, desde cedo dotadas “*de um sentido de decência nelas mesmas*” (*Beo.*, A 50), que os costumes masculinos “*tornaram-se mais afáveis, seu comportamento mais cortês e polido, sua conduta, mais graciosa*” (*Beo.*, A 78). Todavia, a contrapartida vem na nota de rodapé aduzida ao texto: os homens que sempre frequentaram ou frequentam ambientes femininos desenvolvem traços desprezíveis, “*por terem perdido o gosto de uma conversação que, embora viva, também possua substância de conteúdo*”. Veja-se, no mesmo sentido restritivo, a observação de Kant quanto ao predomínio do tom feminino na sociedade francesa, *Beo.*, A 89.

obra de arte assegura meu convívio “espontaneamente” pacífico com meus vizinhos – sob a condição, é óbvio, de que eles possuam um certo grau de educação estética. Não por acaso, as *Observações* insistem na descrição dos sintomas de degeneração que, continuamente, acometem nossas formas de vida; nessas passagens, os frutos da simples descrição quase adquirem uma função prescritiva, não fosse o fato de que basta apontar o enorme ridículo desses comportamentos degenerados para nos precaver contra eles, e isto sem o apêlo à lei moral ou ao dever jurídico.

Cabe reafirmar, por fim, que a união dos homens *na aparência* não anula as diferenças que os separam entre si do ponto de vista propriamente moral. Se quisermos voltar ao debate da literatura secundária que cerca as *Observações*, poderemos traduzir essa constatação no reconhecimento de que a absorção que Kant fez dos escoceses não o converte num moralista do senso comum, mas num crítico da cultura (num sentido bem diverso daquele de Rousseau), que, ao se haver com o problema da sociabilidade, já dispõe das linhas mestras de sua filosofia moral. Notemos, porém, que será nas *Observações* que dois temas fundamentais para o pensamento kantiano surgirão vinculados pela primeira vez: aí, apa-

rência e senso comum, engendrados pela abordagem do refinamento, tornam-se objeto de uma argumentação na qual a solução das dificuldades impostas pelas convenções e artifícios da vida moderna apoia-se num juízo irreduzível quer ao conhecimento prático, quer ao conhecimento teórico. Com efeito, como projetar as mediações pelas quais o homem conduz seu comportamento nalguma forma de doutrina, capaz de antever todas as suas consequências antes de passar pelo crivo inevitável da aparência? Exercício de finitude, a aparência requer uma crítica que, já nas *Observações*, condiciona o ideal do homem esclarecido a uma forma de reflexão que nos torna aptos a conviver com o artifício. Em 1763, é provável que nem o próprio Kant desconfiasse que, nesse texto em que exerceu tanta liberdade de expressão, já se encontravam problemas que, adiante, exigiriam dele reiteradas desculpas aos leitores pelo estilo rebuscado – justificado, obviamente, pela enorme complexidade do assunto.

Bibliografia

Bibliografia citada

- BAUMGARTEN, G. A. *Aesthetica* (1750 e 1758), trad. franc. Jean-Yves Pranchère, ed. L'Herne, Paris, 1988.
- ARENDT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, org. Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1982, trad. bras. André M. Duarte, Dissert. Mes-trado, USP, 1992 (mimeo).
- BURKE, E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Harvard Classics, P.F. Collier & Son Company, Nova Iorque.
- CASSIRER, E. *Rousseau, Kant e Goethe* (1945), trad. J. Gutmann, P. Oskar Kristeller e J. H. Randall Jr., Princenton University Press, Princeton, 1970.
- — — *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), trad. franc.

- Prierre Quillet, FAYARD, 1970.
- ____ *Kant: Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Económica (1918), México, 1948.
- ____ “A questão de J.-J. Rousseau” (...), in: *O pensamento político clássico* (org. Célia G. Quirino e Maria Teresa S.R. de Souza), trad. bras. Maria Lúcia Montes, TAQ, São Paulo, 1980.
- DELBOS, V. *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris, 1969.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1984.
- HUTCHESON, F. *An Inquiry into the Origins of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres, J. e J. Knapton, 1725; trad. francesa.
- GUILLERMIT, L. *L'elucidation critique du jugement de goût selon Kant*, CNRS, Paris, 1986.
- HUME, D. *Political Discourses* (1752), trad. bras. Sara Albieri, Nova Cultural, São Paulo, 1986.
- JAUSS, H.R., *O modernismo: seu processo literário de Rousseau a Adorno* (1983), in: *Théories esthétiques après Adorno*, R. Rochlitz (org.), ed. Actes Sud, 1990.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, Berlim, 1942.
- LEBRUN, G. *O que é poder*, Brasiliense, São Paulo, 1985.

- LYOTARD, F. *Leçons sur l'Analytique du sublime*, ed. Galilée, 1991.
- ____ “Le sublime, à present”, in: *Poétique*, 34.
- DE REZENDE MARTINS, E. *Studien zu Kants Freiheit-sauffassung in der Vorkritischen Periode 1747-1770*, Dissertationsdruck, München, 1976.
- NORTON, D.F. *David Hume – Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- ROSSEAU, J.-J. *Do contrato social* (1762), trad. bras. Lourdes Santos Machado, Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- SHAFTESBURY, E. *Soliloquy or advice to an author* (1710), trad. argentina Delia A. Sampietro, Instituto de Filosofia Universidade Nacional de la Plata, 1961.
- SCHILLP, P.A. *Kant's Pre-Critical Ethics* (1938), Garland Publishing, Nova Iorque & Londres, 1977.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan, 1961.
- TERRA, R. R. “O idealismo político kantiano”, in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, nº 5, Unicamp, Campinas, 1983.
- VLACHOS, G. *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris,

1962.

Bibliografia consultada

BAYER, R. *Histoire de l'esthétique*, Armand Colin, Paris, 1961.

DICKIE, G. *Art and the Aesthetic – an institutional analysis*, Cornell University Press, Ithaca & Londres, 1974.

HUME, D. *A Treatise of Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1987.

EAGLETON, T. *The ideology of aesthetics*, Basil & Blackwell, Padstow, Cornwall, 1990.

GIRONS, B.S. *Esthétiques du XVIIIe siècle*, ed. Philippe Sers, 1990.

HENRICH, D. “Hutcheson und Kant”, in: *Kant-Studien* 49, (1957/58), pp. 49-59.

HUME, D. *Four Dissertations – Of the Standart of Taste*, Londres, 1757, trad. franc. Ruée Bouveresse, in: *David Hume, Essais esthétiques*, Vrin, 1974.

SPRUTE, J. “Der Begriff des Moral Sense bei Shaftesbury und Hutcheson”, in: *Kant-Studien* 71 (1980), pp. 221-237.

STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau – A transpa-*

rência e o obstáculo (1971), trad. bras. Maria Lúcia Machado, Companhia das Letras, São Paulo, 1991.